Historia de la Filosofía

siglo xxi editores

Clémence Ramnoux. Yvon Belaval. Jean Wahl. Jean Brun. Pierre Aubenque. Jean-Paul Dumont. Victor Goldschmidt. Graziano Arrighetti. Bajo la dirección de Brice Parain.

La filosofía griega

siglo xxi de España Editores, sa

Primera edición en castellano, marzo de 1972
Segunda edición en castellano, junio de 1972
Tercera edición en castellano, noviembre de 1973
Cuarta edición en castellano, diciembre de 1975
Quinta edición en castellano, enero de 1977
Sexta edición en castellano, junio de 1978
Séptima edición en castellano, agosto de 1978 (México)
Octava edición en castellano, febrero de 1980
Novena edición en castellano, diciembre de 1980 (México)
Décima edición en castellano, abril de 1982
Undécima edición en castellano, julio de 1982 (México)
Duodécima edición en castellano, enero de 1984
Decimotercera edición en castellano, mayo de 1984 (México)
Decimocuarta edición en castellano, noviembre de 1985

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Calle Plaza, 5. 28043 Madrid

En coedición con

© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
Cerro del Agua, 248. 04310 México, D. F.

Primera edición en francés, 1969

© EDITIONS GALLIMARD
Título original: *Histoire de la Philosophie 1. Encyclopédie de la Pléiade*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0112-4 (O. C.)
ISBN: 84-323-0014-4 (Vol. 2)
Depósito legal: M. 38.530-1985

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Siglo veintiuno

Volumen 2

LA FILOSOFIA GRIEGA

Bajo la dirección de Brice Parain

México
Argentina
España

historia
de la
filosofía

Siglo XXI

LOS AUTORES

Este volumen de la HISTORIA DE LA FILOSOFIA (volumen 26 de la «Encyclopédie de la Pléiade») ha sido publicado bajo la dirección de Brice PARAIN. Han colaborado en él los siguientes autores: Clémence RAMNOUX, Yvon BELAVAL, Jean WAHL, Jean BRUN, Pierre AUBENQUE, Jean Paul DUMONT, Victor GOLDSCHMIDT, Graziano ARRIGHETTI.

TRADUCTORES

Santos Juliá
Miguel Bilbatúa

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Diego Lara

NOTA EDITORIAL

El lector encontrará, al final de cada capítulo, una bibliografía sumaria.

Podrá consultar igualmente al final del volumen:

1.°) Un cuadro cronológico donde se recogen los principales acontecimientos concernientes a la historia de la filosofía.
2.°) Un índice de nombres.
3.°) Un índice de obras citadas.
4.°) Un índice analítico que resume el contenido de los capítulos.

Indice general

Págs.

LOS PRESOCRATICOS, por Clémence Ramnoux 1

I. Los físicos de Jonia 9
II. Heráclito 12
III. Las escuelas de la Gran Grecia 15
IV. Parménides 17
V. El pitagorismo antiguo 20
VI. Después de Parménides 23
a) La dialéctica de Zenón, 23.—b) Meliso, 25.

VII. Anaxágoras 26
VIII. El atomismo antiguo 28
IX. Empédocles 30
X. Los sofistas 33
a) Gorgias, 33.—b) Protágoras, 34.

Bibliografía 37

SOCRATES, por Yvon Belaval 40

Bibliografía 49

PLATON, por Jean Wahl 51

I. Datos biográficos 51
II. La obra de Platón 52
III. Los primeros diálogos 52
a) Apología de Sócrates, 53.—b) Hipias menor, 53.—c) Critón, 54.—d) Cármides, 54.—e) Laques, 55.—f) Eutifrón, 55.—g) Lisis, 56.—h) Hipias mayor, 57.

Págs.

IV. Fedón ... 58
V. Menón ... 62
VI. Protágoras ... 63
VII. Gorgias ... 67
VIII. El banquete ... 72
IX. La república ... 73
X. Carta séptima ... 85
XI. Eutidemo ... 88
XII. Cratilo ... 93
XIII. Teeteto ... 101
XIV. Parménides ... 112
XV. El sofista ... 129
XVI. El político ... 141
XVII. Fedro ... 147
XVIII. Filebo ... 151
XIX. Timeo ... 160
XX. Las leyes ... 162
XXI. El epínomis ... 164
XXII. El problema de la enseñanza no escrita de Platón y de una revisión tardía de la doctrina de las ideas ... 165
XXIII. ¿Quién es Platón? ... 168

Bibliografía ... 172

LA ACADEMIA, por Jean Brun ... 174
I. La academia antigua ... 174

a) Espeusipo, 175.—b) Jenócrates, 176.

II. La academia nueva ... 177

a) Arcesilao de Pitana, 177.—b) Carneades, 179. c) Filón de Larisa, 182.

Bibliografía ... 183

Págs.

ARISTOTELES Y EL LICEO, por Pierre Aubenque ... 184

I. Vida de Aristóteles ... 184
II. Las obras ... 186
III. Aristóteles y el platonismo ... 193
IV. Lógica y método de Aristóteles ... 198
V. La metafísica ... 207
VI. La física ... 215
VII. La «psicología» ... 224
VIII. La acción moral ... 228
IX. La política ... 236
X. La poética ... 239
XI. La escuela aristotélica ... 240
Bibliografía ... 242

LOS SOCRATICOS, por Jean Brun ... 245

I. Los megáricos ... 245
a) Euclides de Megara, 246.—b) Eubúlides de Mileto, 247.—c) Diodoro Crono, 249.—d) Estilpón de Megara, 251.—e) La escuela de Elis y de Eretria, 252.

II. Los cirenaicos ... 253
a) Aristipo de Cirene, 253.—b) Los sucesores de Aristipo, 257.

III. Los cínicos ... 258
a) Antístenes, 258.—b) Diógenes de Sínope, 261. c) Otros filósofos cínicos, 263.

Bibliografía ... 264

PIRRON Y EL ESCEPTICISMO ANTIGUO, por Jean-Paul Dumont ... 267

Bibliografía ... 272

EL ESTOICISMO ANTIGUO, por Víctor Goldschmidt. 273

I. Permanencia del estoicismo ... 273
II. La época helenística y la transformación de la Filosofía ... 274

Págs.

III. La idea de la técnica 279
IV. La idea de la totalidad orgánica 283
V. La idea de paso 290
VI. La idea de retorno a lo concreto 292
Bibliografía 295

EPICURO Y SU ESCUELA, por Graziano Arrighetti ... 297

I. Gnoseología o «canónica» 298
II. Etica 303
III. Física 307
IV. La escuela 310
Bibliografía 313

Cuadro cronológico 315
Indice de nombres 321
Indice de obras 329
Indice analítico 333

1. Los presocráticos

Los «presocráticos» experimentan, en nuestro tiempo, un renovado interés que es preciso, ante todo, justificar. En la Antigüedad, casi todas las escuelas postsocráticas adoptaron a Sócrates por maestro. Este sabio tuvo incluso la singular fortuna de que los Padres de la Iglesia erigieran su muerte como testimonio de las creencias precristianas en la inmortalidad. Tal suceso se transformó, por ello, en símbolo para la común tradición de Europa. Hegel comenzó a lanzar el descrédito, afirmando que algunos artículos esenciales de la cultura helénica van a perderse alrededor de Sócrates y con él. Sin embargo, Hegel sigue alabando a Sócrates, a la manera de los Padres, como el precursor de una necesaria evolución. A esta nueva perspectiva histórica, Nietzsche añade la acusación de «decadencia»: el maestro de Platón engendró el linaje de los «alucinados del transmundo». De ahí se derivó la tentación de volver a engarzar con los sabios que pensaron en la época en que Grecia daba a luz sus estructuras políticas, sus artes y la tragedia. Una tradición del pensamiento post-nietzscheano busca la inspiración en los escasos y preciosos vestigios de la sabiduría anterior a Sócrates.

A este favorable prejuicio se añaden las facilidades de lectura. En 1903 aparece la primera edición, varias veces renovada, de los fragmentos de los presocráticos reunidos por H. Diels, con la literatura doxográfica correspondiente. Antes de su publicación, los eruditos buscaban penosamente los fragmentos en numerosos autores, desiguales en tiempo y en autoridad; después, la colección ha servido como base común para el estudio. Ahora bien, ningún hombre griego tuvo el libro de Diels en sus manos; ninguno conocía, pues, a los presocráticos, como los conocemos hoy, sino de forma diferente, mejor o peor. Nuestra crítica ha prescindido de las leyendas que pulularon alrededor de sus nombres y se ha esforzado por depurar las colecciones de fragmentos dudosos y por rectificar las interpretaciones tardías, incluso las de Aristóteles y Platón, teniendo en cuenta las deformaciones que han sufrido en función de los tiempos y los prejuicios. La primera tarea sigue siendo la de suprimir nuestros propios prejuicios.

Alejemos, en primer lugar, esa idea preconcebida que hace de la aurora del pensamiento griego el principio de la filosofía de

las luces y de la ciencia. Antes, un pensamiento orgánico se había abierto paso con medios de expresión inadecuados, tomados de la teología o de la poesía. La racionalidad helénica, por su parte, contaba en aquellos tiempos con más éxitos políticos que físicos, en el sentido moderno de la palabra. La *physis* tiene un sentido diferente. Los hombres de esta época forjaron palabras severas para decir mejor la verdad que afectaba a todas las cosas, o el ser de las cosas, o la fuerza que las empuja a la luz. A medida que se formaba un vocabulario original, el pensamiento de estos físicos se fue diferenciando del pensamiento de los teólogos.

Desechemos, en segundo lugar, la inveterada costumbre que nos hace oponer la materia al espíritu, y el cuerpo al alma, acentuando con más fuerza el alma o el espíritu. En aquella época, la materia no estaba inventada ni nombrada. La armadura categorial de las cosmologías y de las antropologías estaba formada por parejas de opuestos y, en ellas, no se encuentra precisamente la oposición de la materia y el espíritu. Las oposiciones de sustitución como las de lo escaso y lo denso, lo luminoso y lo oscuro, tienen otro sentido. Tampoco es verosímil que los presocráticos fuesen capaces de representar la cosa que sitúan al principio, en el primer plano, con algo diferente a un cuerpo. «Con un cuerpo» sigue siendo una expresión viciosa para designar algo que concebimos mal, pero esa cosa posee expansión, compacidad, forma y, sobre todo, presencia, con un impacto sobre la sensibilidad. Incluso los dioses de la tradición griega tienen cuerpo. Carece de sentido clasificar a los presocráticos, por lo menos a los más antiguos, con nuestras propias rúbricas de materialistas y espiritualistas.

Lo mismo ha de decirse de la oposición entre sujeto y objeto, en el sentido que nosotros le damos. Es verdad que los griegos más antiguos distinguieron de las otras funciones sensoriales una función apta para captar el sentido de las cosas, su ser, o su cualidad divina, dándole el nombre que se acostumbra traducir por «inteligencia» o «espíritu». El verbo captar, tomado del lenguaje de la caza, es por otra parte una palabra viciosa para expresar lo que ocurre cuando esta función se despierta. La Cosa más preciosa de todas no se deja atrapar en las redes del hombre: sería mejor decir que se percibe, muy cerca del hombre y, por decirlo así, dentro de él. Entonces, el ser efímero desaparece. Los griegos más tardíos siguieron confundiendo, incluso en sus sabias filosofías, la inteligencia que conoce dentro del hombre los Principios supremos, con la Inteligencia divina y que se conoce a sí misma.

La categoría del sujeto y del objeto sitúa al hombre ante una realidad extraña, manejable e incluso nombrable, pero incognos-

cible en su trasfondo. Antes de descubrir esa categoría reinaba la homología de lo grande y lo pequeño: lo más grande es el mundo, lo más pequeño es el hombre o, por lo menos, el ordenamiento de la ciudad; porque antes incluso de reinar entre un *cosmos* y un *anthropos,* que fue relativamente tardío, la homología reinó entre las «cosas lejanas» y las «cosas cercanas» del habitat humano. Aquéllas se ordenan como éstas, sólo que mucho mejor. En esta extrapolación, el arte de estructurar las sociedades humanas constituye el elemento positivo, que va acompañado por una ingenua epistemología, definida por la fórmula: lo mismo conoce a lo mismo.

A esta fórmula se opone, a su vez, la contraria: lo otro conoce a lo otro. Unos sabios defienden la primera, otros la contraria, en virtud, según parece, de un juego que consistía en definirse contradiciéndose. El conocimiento ilumina entonces las líneas de demarcación en que las alteridades se afrontan buscando su adaptación. Las alteridades intervienen de clan a clan matrimonial, de clase a clase en las ciudades, entre las ciudades y, finalmente, de la ciudad de los hombres, implantada en la Tierra sólida, a los lejanos Uranianos irradiantes de divinidad. De modo semejante actúan de elemento a elemento.

Para abordar a los presocráticos, sacrifiquemos, pues, los inveterados hábitos de pensar y las comodidades de un lenguaje postaristotélico. Hecho esto, tendríamos que situarlos en el espacio y el tiempo, pero comienzan las dificultades. Creemos saber en qué ciudades nacieron y a dónde emigraron. En el mejor de los casos, no se conocen con certeza ni sus fechas de nacimiento, ni sus fechas de muerte, sino única y aproximadamente las de su apogeo: alrededor de la madurez de los cuarenta años. Por añadidura, los cronógrafos se han preocupado menos de dar unas fechas correctas que de elaborar unas genealogías de las escuelas, dejando el intervalo convenido de unos veinte años entre el maestro y el alumno, y haciendo coincidir los apogeos con algunos acontecimientos históricos traumatizantes. En último término, y como los relatos de vida, y sobre todo de muerte, ilustran unos arquetipos, nos encontramos mejor informados acerca de los procedimientos de construcción de la leyenda dorada de los sabios que de la biografía de los hombres. La misma restricción es válida para la mayoría de los filósofos que viven en la primera mitad del siglo v a. C. A falta de historia, y basándonos en los relatos llegados hasta nosotros, sería más fácil esbozar una sociología de la sabiduría.

Una primera observación se impone: el fenómeno cultural de los físicos nació y se desarrolló en las lindes del área helénica, tal como la colonización consiguió definirla hacia el fin del s. VII

y comienzos del VI a. C., y precisamente allí donde los griegos afrontan, por motivos comerciales o bélicos, a los reinos e imperios de Oriente. Los orígenes fenicios atribuidos a Tales quizá formen parte de su leyenda, pero la leyenda recuerda que la cosmología de Tales flota sobre las aguas de una cosmogonía semita y que sus contemporáneos lo sabían. Es posible que predijera el eclipse del año 585, acontecimiento traumatizante, con unos métodos importados de Babilonia o perfeccionados a partir de ellos. Las ciudades portuarias de Mileto y de Efeso poseían un *hinterland* que remontaba por los ríos costeros hacia la patria del oro, la Lidia decadente, y hacia las capitales de los Grandes Ríos de fabulosos tesoros. Sus armadores arriesgaban en el mar ricos cargamentos destinados a Sidón, el delta y los lejanos puertos de Syrtes o Sicilia. Sus contables practicaban reglas de cálculo, a fin de mantener la proporción exacta entre el oro atesorado y la mercancía en circulación: reglas más útiles para ellos que el arte egipcio de la medida de los campos. Sus tripulaciones supieron transponer las técnicas de orientación de los caravaneros del desierto, del ámbito de la tierra al del mar. Un hombre sabio, en griego, es ante todo un hombre sobresaliente en todo tipo de técnicas. Pero es también mucho más.

El genio griego no fue más contemplativo que el de los pueblos del desierto; pero su asombro ante el cielo deja un sitio a la curiosidad por el arte. Los griegos admiran, por su belleza, los secretos de los números y los del alfabeto, el arte de configurar los planos y el de inscribir las frases. Entre ellos empiezan a descollar fácilmente los matemáticos, como fueron seguramente Tales y Pitágoras; los gramáticos, como lo fue probablemente Heráclito; los cartógrafos también, como fue, según dicen, Anaximandro. No satisfechos con reunir en una figura inscribible el ámbito explorado con las navegaciones, imaginan o fabrican modelos de todas las cosas, incluso el sol, los planetas, la bóveda estrellada y lo que rodea al todo.

La segunda observación que debemos hacer es que el extremo Este, la Jonia de Asia y de las islas, se desparramó por el extremo Oeste, las colinas de Sicilia y de Italia, aprovechando las migraciones provocadas por las invasiones iranias y las revoluciones políticas. Estos emigrantes apátridas, o estos fundadores de patrias, ya escogiesen, como Jenófanes, el destino del aedo errante, o como Pitágoras el de fundador del orden, respondieron al desafío de la conquista, y a la pérdida de la libertad, con invenciones de un nuevo estilo. La menos original de ellas no fue la institución de escuelas reclutadas por cooptación, con un destino más o menos ligado al de una ciudad, como la Crotona de los primeros pitagóricos y la Elea de Parménides. Los hom-

bres sabios encontraban allí una nueva especie de patria, con una amistad que empieza a definirse de alma a alma, y un dios cuyas flechas pensantes penetran, anulando las distancias, en los órganos pensantes del pecho humano.

Desde los grandes milesios hasta la tercera generación de los pitagóricos y de los eleatas, las llamadas escuelas presocráticas florecieron en las extremidades del ámbito griego, muy cerca de las civilizaciones asiáticas, o muy cerca de las barbaries occidentales. Por grupos de amigos o por viajeros aislados refluyeron desde allí hacia los centros de Grecia continental y, especialmente, hacia Atenas. La patria de Solón no se había distinguido demasiado en filosofía antes de que Anaxágoras, jónico de Clazomene y ateniense por elección, hubiese iniciado allí una famosa amistad con Fidias, Pericles y la hermosa amiga jónica de éste.

Por tanto, no se puede separar la historia de los presocráticos del flujo y reflujo de la marea irania, con las reacciones en cadena por ella provocadas. Desde la epopeya de Troya hasta su reedición arcaizante por Alejandro, Grecia se definió por oposición y en la guerra: por oposición a Persia, como el hombre libre contra el esclavo; por oposición a Egipto, como el joven contra el anciano. Hay que situar, pues, a los presocráticos en el marco formado por los actos de este drama, escogiendo para articularlo no necesariamente los sucesos que el historiador considera más importantes, sino aquellos que los contemporáneos sintieron como más traumatizantes. La caída de Sardes (545) y el suplicio de Creso, con la caída consecutiva de las ciudades en las que Creso había dominado; el comienzo y el fin de los grandes reinos persas y de las tiranías griegas; el saqueo de Mileto (498); la invasión de Europa, con las victorias cuyo nombre y recuerdo conserva todo escolar europeo. Nacido por el contacto de dos culturas muy conscientes de su disparidad, el fenómeno se propagó por un mundo en guerra, como la obra de hombres de destino trágico o trastornado. Nos gustaría saber a qué edad vivieron los acontecimientos traumatizantes y qué respuestas dio a ellos su existencia. Por desgracia, nuestros cómputos tropiezan muy a menudo con la ignorancia.

Tomemos como ejemplo el caso de Heráclito. Según algunos cómputos autorizados por la doxografía y por los eruditos, su madurez coincidió con la rebelión de las ciudades jónicas. El saqueo de Mileto tuvo que trastornar necesariamente a Efeso y sorprendió a Heráclito exactamente después de su apogeo. La liberación de Efeso ocurrió una veintena de años más tarde, cuando Heráclito tenía alrededor de sesenta años. ¿Qué hizo entre ambos sucesos? Según otros cómputos más prudentes, habría que situar su apogeo una quincena de años más tarde, entre

Maratón y Salamina: la liberación de Jonia le sorprendería cuando estaba envejeciendo. Nadie sabe cómo la acogió. Su leyenda no hace de él ni un exiliado, ni un rebelde, ni un liberador. Al contrario, le atribuye sentimientos antidemocráticos y relaciones llenas de cortesía con el Gran Rey. Aristócrata, miembro de una casta desposeída de las funciones públicas, en una ciudad internacional de peregrinación que vivía bajo protectorado extranjero, respondió a la condición de impotencia eligiendo una vida entregada a la meditación y a la enseñanza. Sin embargo, su sabiduría promovió a la guerra al título de Padre y de Rey, porque hace la selección entre el hombre libre y el esclavo. Heráclito ocupa una posición central en esta época de cultura y en el drama irano-griego. Supo formular, mejor que nadie, el tema del antagonismo constructor, nombrando las parejas cuya contradicción explica la condición humana y la condición cósmica por extrapolación.

Otro caso ejemplar es el de Anaxágoras. Aunque contemporáneo de famosos historiadores, todavía hoy es casi imposible fijar las fechas importantes de su vida. Nacido en Clazomene durante la rebelión de las ciudades de Jonia, su primera juventud transcurrió posiblemente en Salamina. Eligió vivir en Atenas, metrópoli del imperio, y su madurez fue coetánea de la infancia de Sócrates. Cohabitante de los atenienses, nunca fue, sin embargo, su conciudadano. Se sabe que cayó en un famoso proceso bajo la acusación de «medismo» e impiedad. ¿Hay que inferir de ello que este inmigrado, ateniense por elección, hizo el papel de intelectual apátrida? Seguramente sus doctrinas encontraron fuerte resistencia en la imaginación popular. ¿O sólo se trataba de crear algún obstáculo a la carrera política de su amigo Pericles? Existe la duda de situar el proceso hacia el principio o hacia el fin de esta carrera, e incluso es posible que hubiera dos, separados por una prohibición de residencia y una amnistía. Sea como fuere, Anaxágoras murió fuera de Atenas, en la época de las primeras grandes calamidades de la ciudad y cuando Sócrates estaba en el esplendor de su apogeo. Esta fecha aproximada (430-427) es útil para servir de telón a la serie de los presocráticos.

En el cuadro que publicamos al final del volumen se podrá ver con más claridad las relaciones de edad y la situación en el plano de los acontecimientos. Recordemos, sin embargo, que muchas fechas hay que leerlas poniéndoles un signo de interrogación.

Las relaciones de edad no bastan para informarnos acerca de las filiaciones doctrinales. Disponemos de genealogías de escuelas, elaboradas por los doxógrafos de la Antigüedad, como Dió-

genes Laercio, pero no aportan ni una información histórica exacta ni una percepción inteligente de las relaciones doctrinales. Aquí nos proponemos reconstruir estas últimas por la vía del antagonismo, pero no entendamos «antagonismo» en el sentido de una agresividad polémica, sino en el de una progresión sistemática. El artesano en palabras construye unas fórmulas a partir de otras invirtiendo las posiciones de términos contradictorios. Después de haber afirmado lo positivo, niega lo negativo; pero también se puede negar lo positivo y afirmar lo negativo. Las implicaciones ontológicas de estos ejemplos elementales se desarrollan cuando el artífice en fórmulas trabaja con «el ser y el no-ser», «lo terminado y lo no-terminado», «lo mismo y lo distinto», etc. Otros juegos más sabios afirman y niegan, establecen y rechazan los contrarios en el mismo discurso: afrontan de diversas maneras los términos de una oposición en la síntesis y la ambigüedad de un solo enunciado. Dentro de un juego de frases se encontrarán, pues, con más o menos facilidad o dificultad, todos los términos de una tabla de contrarios y las proposiciones posibles de dos sistemas en relación antagónica. La misma escuela se ejerce cuando necesita invertir sus posiciones, y el mismo maestro cuando quiere dar la vuelta a su tablero de ajedrez.

La metáfora de «la cabeza» designa a veces el elemento más precioso; por ejemplo, el sentido de un discurso. La metáfora de «la vía», el esquema según el cual las frases que llegan unas tras otras alargan el discurso. De un esquema rítmico-poético se pasa, por una enseñanza en verso confiada a la memoria, a los logismos de una doctrina formulada con una preocupación de coherencia. Un discurso «de dos cabezas» designaría una enseñanza de varios sentidos, y «saltar de cabeza en cabeza», como vuela el pájaro de cima en cima, la progresión viciosa que pasaría de proposición en proposición sin preocuparse para nada de la coherencia. A esta progresión se opondría la que sigue una sola vía sencilla del discurso. Sin embargo, conocemos buenos ejemplos de discursos de varias vías, es decir, discursos en los que se superponen o entrecruzan dos series de pensamientos. Unos practicarían estos juegos como una gimnasia, como una ascesis en el sentido griego de la palabra; otros, como una ascesis en el sentido de purificación. Antes de ser una acrobacia, fue casi un rito. Por lo que respecta a los más sabios, terminaron por prohibirlos, como Parménides, tras haberlos practicado durante mucho tiempo, cerrando, con gran despliegue de maldiciones, las vías negativas y los laberintos a los imprudentes que sentían la tentación de aventurarse por ellos, sin preocuparse de los abismos que bordeaban. Al menos para las primeras generaciones, las

religiosas, esto significó indudablemente una cuestión de perdición o de salvación.

Las doctrinas que se suceden en la historia se enfrentan entre sí en la lógica de la historia, aunque estén construidas, sin duda, unas a partir de otras, según la ley del antagonismo constructor. A veces, el alumno habla según el maestro al que ha escuchado: en las primeras generaciones era tal el respeto, que todo el que salía de la escuela quedaba marcado con el nombre del maestro, como ocurrió seguramente a los continuadores de Pitágoras, y quizá a los heraclitianos. Otras veces, habla por sí mismo; en este caso, su doctrina suele orientarse contra algo o contra alguien. El alumno que acude en ayuda de su maestro para impugnar la contradicción, formula un contra-del-contra inventivo. De esta forma, las líneas progresan enriqueciendo su tesoro y van diversificándose de generación en generación. Así nos explicamos mejor el milagro de que Grecia, en un lapso de tiempo tan corto, haya puesto al día una diversidad tan grande de modelos cósmicos, y que muchos de ellos tuvieran la fortuna de proporcionar algunas imágenes a la ciencia.

Es dudoso que estos modelos fuesen elaborados respetando las leyes del método experimental, pero es posible que respetasen los modos de la misma Naturaleza, tal como la representaban aquellos antiguos griegos: por dicotomía diversificante a partir de una oposición original, o a partir de una oposición surgida de la Unidad primitiva. En este sentido se puede decir que estos autores, como ellos mismos escriben, trabajan escuchando la Naturaleza y siguiendo su ley. Para algunos de ellos, el modo de contradicción consistiría en rechazar el diálogo con los demás, retornando a las mismas cosas, o a las raíces, y componiendo silenciosamente entre la Tierra, el Mar y el Sol. En este sentido podemos decir que el Sol, el Mar y la Tierra sugirieron grandes imágenes, que pertenecen más a la poesía que a la ciencia, tal como la entiende el siglo XX.

Esta tesis se podría probar, por ejemplo, a partir de la generación de Parménides, o de la que inmediatamente la precedió, con los eleatas y los pitagóricos. Faltan textos que permitan remontar más allá de Parménides de Elea, en la Gran Grecia, y de Heráclito entre los jonios. Algunas ramas se singularizaron también por su silencio, como fue probablemente el caso de los pitagóricos más antiguos; otras rechazaron la moda de componer largos poemas, prefiriendo transmitir de boca en boca un tesoro de fórmulas, como ocurrió probablemente con los heraclitianos.

I. Los físicos de Jonia

Son, en primer lugar, los tres milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. En segundo lugar, el efesio Heráclito. Pitágoras y Jenófanes estarían, por su edad, entre Anaxímenes y Heráclito. Pero Pitágoras y Jenófanes son exiliados, y su influencia se deja notar en el Oeste. Entre la madurez de Tales y la de Anaxímenes reinaría el intervalo convenido de cuarenta años. Anaximandro estaría a mitad de camino entre estos dos, es decir, que tendría la edad de estudiante cuando Tales llegó a la plenitud, y la edad de maestro cuando Anaxímenes le escuchaba. Estos tres se adaptan convenientemente entre sí en cuanto a la impugnación. Por lo que respecta a Heráclito, habría nacido todo lo más hacia el tiempo en que Anaximandro moría, cuando Anaxímenes estaba en su plenitud y Jenófanes elegía el destino del exilio: demasiado tarde, sin duda, para recoger oralmente sus enseñanzas. Heráclito no mantuvo, que se sepa, ninguna intención agresiva contra los milesios, aunque se conocen sus palabras contra Pitágoras y Jenófanes. De ello no se puede deducir, sin embargo, su amistad por los milesios. Si depende de ellos, es también en cuanto a la impugnación. Su pretensión singular consistió, sobre todo, en hablar escuchando a la misma Naturaleza para decir cosas que nadie había descubierto antes que él.

Tales enseña que el principio de todas las cosas es el agua; Anaxímenes, que el principio es el aire; Heráclito, que el principio es el fuego. Antes, Anaximandro había enseñado que no es nada determinable ni definible, sino algo mucho más rico y que envuelve todo, para lo que eligió el nombre de no-finito, *ápeiron*. Ninguno de los físicos eligió, por tanto, a la tierra como principio, pero la anterior cosmogonía de Hesíodo lo había hecho, porque Hesíodo hace nacer la Tierra en el origen, asentando su benéfica solidez contra la grieta abismática del Caos, con Eros a su lado. La Tierra engendra por sí misma a Uranos, el Cielo, y de manera semejante a Pontos, la Mar; después, unida por el amor con estos dos Grandes, pare a los otros dioses y a todas las cosas.

Por consiguiente, todos los físicos tienen en común el pensar contra Hesíodo y su cosmogonía. Pero hay muchas maneras de oponerse. Contra Hesíodo pudieron haber elegido una cosmogonía extranjera o elaborar una cosmogonía reformada; pudieron rechazar el género de la cosmogonía e inventar una forma absolutamente distinta de pensar. Este es el avance que de ordinario se les atribuye, haciendo de ellos los primeros pensadores racio-

nalistas, o, simplemente, los primeros pensadores. Los nombres de la Tierra, el Mar, el Cielo y el Eter no designarían, pues, a los dioses, sino a cosas: las masas en que se dividen todas las cosas visibles.

Ni el Agua de Tales, ni el Aire de Anaxímenes, ni el Fuego de Heráclito, ni a fortiori el *ápeiron* de Anaximandro, carecen de divinidad. Ninguno de ellos ha perdido el carácter sagrado. Una de las pocas frases atribuibles a Tales dice: todo está lleno de dioses. Anaximandro atribuye a su principio los epítetos de una letanía de alabanzas que sólo pueden convenir a la cosa divina: no-nacido, no-mortal, todo-envolvente, no-recorrible-hasta-el-fin. Si estos físicos pensaron contra Hesíodo, no fue precisamente por haber desacralizado el universo, sino por estas dos proposiciones: en primer lugar, se niegan a imaginar una génesis para lo-que-es-siempre; además, rechazan alojar a dioses con figuras y costumbres humanas en un habitat terreno, marino o etéreo. Lo más vivo de su protesta iría, pues, contra la teogonía y la antropomorfia. Su cosmología conserva, sin embargo, un aspecto de teología, análoga a la teología de Jenófanes. Al contrario del monoteísmo atribuible a este último, y como protesta contra el politeísmo popular, conserva un aspecto mal conocido de física. Hay que evitar separar en todos ellos al teólogo del físico, porque lo divino que aquí se trata no es ni espíritu ni materia, ya que por entonces la materia y el espíritu no estaban separados. Se enuncia con el neutro más que con el masculino. Existe el problema de saber si la inmovilidad se adecua mejor a su prestigio que la rapidez. En cualquier caso, conserva una riqueza de expansión todo-envolvente, que concuerda muy bien con el don de gobierno y la propiedad del todo-pensante.

No puede excluirse que las cosmologías de Tales y Anaximandro mantuviesen relaciones de correspondencia con otras cosmogonías extranjeras o reformadas: para Tales, una cosmogonía fenicia o babilónica, con fundamento de agua marina; para Anaximandro, una cosmogonía rubricada con el nombre de Orfeo. El sentido de las correspondencias se obtiene sustituyendo los nombres divinos por entidades físicas, y calcando, en la medida de lo posible, las articulaciones del sistema en las filiaciones de las genealogías. Este procedimiento lo practicó un antiguo teólogo de la especie de Ferecides, y también se plasmó en las épocas más sofisticadas de la Grecia tardía. De un extremo al otro de la historia griega, este artificio, que se podría comparar a una prohibición de auto-aculturación, permitió que los espíritus progresaran al abrigo de una cortina abigarrada de imágenes religiosas, de las que no podían prescindir los espíritus tradicionales. Echaban el vino nuevo de los físicos en los odres viejos de las

genealogías reveladas por las Musas. Ni siquiera es imposible que el juego de las transcripciones funcionase en ambos sentidos: tanto para fabricar pseudo-físicas a partir de cosmogonías orientales, como para fabricar pseudo-cosmogonías a partir de físicas prometedoras de ciencia.

Todo comenzó por las Aguas, y la Tierra flotaba sobre las Aguas. La Tierra se habría concretizado en la superficie, como se concretiza visiblemente el lodo de los estuarios y como se forman los montones de espuma: igual que Afrodita surge de la espuma reunida alrededor del miembro viril de Uranos. Lo admirable no es que esta imagen de Tales procure a la tierra un soporte más plausible y más racional que los hombros de Atlas, sino que muestra al habitat humano como un islote, o como un esquife, flotante, de poco espesor, completamente rodeado por un mar del que ningún viajero ha encontrado el límite ni tocado el fondo. A esta fantasía marina responde, en estilo aéreo, la fantasía rival de Anaxímenes: una tierra mucho más fina y más frágil es arrastrada, como una hoja, por las corrientes de la atmósfera invisible y se forma por condensación a partir de las nubes más pesadas, casi tangibles, ya fundidas en agua. Es una manera de agravar, encareciéndola, la condición humana: la Tierra maternal, la base de la seguridad, ya no posee, como en Hesíodo, ninguna raíz lejana ni sólidamente clavada. Sin embargo, estas dos fantasías grandiosas sitúan el esquife humano como si fuera algo divino, que Tales dotó de propiedades genitales y Anaxímenes de virtudes vitales, pensantes y directoras de un alma.

El medio divino de Anaximandro contendría a la vez las riquezas pensantes, las riquezas genitales y algunas otras, fundidas en una expansión cuyos límites ningún viajero ha encontrado ni tocado su fondo. Pero el hombre ya no tiene que temer que la tierra se hunda, vuele o se ahogue, porque este médio infinito, e igual por todos los lados, la mantiene equilibradamente en su sitio, como un fuste de columna, y sin ningún otro soporte. ¿Qué razón habría, en efecto, para que la tierra se fuese de un lado más que de otro, hacia arriba más que hacia abajo? De este medio salió un germen, como sale de la noche dorada de los misterios el huevo de las cosmogonías. Y del germen, por dicotomía, la primera pareja de opuestos: algo cálido, seco, luminoso y ligero por un lado y, por el otro, algo frío, húmedo, denso y caliente. En ningún fragmento se nos informa con precisión si la proliferación prosigue por dicotomía o si la tierra se deposita por condensación a partir de las nubes más pesadas; pero se sabe que, en este sistema, las masas cósmicas apenas separadas comienzan a rivalizar entre sí, cada una de ellas invadiendo el

ámbito y el reino de la otra. Todo quedaría abandonado a la guerra, si la justicia, trabajando con el tiempo, no estableciera un orden, obligando a todas las cosas a que se paguen mutuamente una retribución compensadora por sus usurpaciones.

En el primer estadio, el medio caliente se junta en forma de casquete esférico, envolviendo por doquier a las nubes, desde la más fina y transparente hasta la más densa y oscura, contigua a la tierra y a las aguas. En el segundo estadio, las nubes consiguen desgarrar la masa caliente: ahora son ellas las que rodean todas sus partes, como fundas dispuestas en forma de ruedas. Imaginemos, pues, una multitud de ruedas, con radios más grandes o pequeños, según unas relaciones calculables, y dispongámoslas según una multitud de planos inclinados de distinta forma alrededor del fuste de la Tierra. Poseeremos entonces un modelo de mundo, *fácil* de fabricar y suficiente para efectuar cálculos horarios y cálculos de orientación. El sol, al igual que los otros astros, no es más que una masa hirviente entrevista por un agujero de su funda. Nada impide multiplicar los modelos, porque disponemos de un medio inmensamente rico, inmensamente vasto. Nada impide tampoco recomenzar la historia, porque las nubes, a su vez, deberán ceder su reinado, dejándose rodear por la luz, como al principio. Tal sería la primera aproximación imaginaria al espacio abierto al infinito, poblado de innumerables mundos. Así sería el modelo, y así la historia aparentemente más precientífica de las tres.

II. Heráclito

Para pasar de los milesios a Heráclito no basta con sustituir agua, aire o *ápeiron* por fuego; ni con reemplazar las fantasías marinas o aladas por fantasías ígneas. Todo indica que este sabio gozó con la contemplación del sol cuando apaga sus llamas en el mar: el sol se pone en el mar al horizonte de Efeso, y la sabiduría heraclitiana designó por contraste «un (sol) que no se pondría jamás», o «un (Zeus) que nunca dormiría», como hace el Zeus de la *Ilíada*. Pero Heráclito no es un soñador. Es un obrero de fórmulas, que trabaja para reunir en frases lo más cortas posibles el mayor sentido posible, e incluso varios sentidos a la vez. Poseemos una colección abundante de estas fórmulas que nos permite compararlas con verosimilitud a lo que otros dijeron antes que él.

Imaginemos un objeto muy pesado, un yunque de herrero, que, al caer del Cielo a la Tierra, tardara nueve días y nueve noches en tocar a la Tierra y, al caer de la Tierra al Abismo,

tardara otros nueve días y nueve noches en tocar el fondo. Así sueña la cosmogonía. No, redargüiría Anaximandro, nunca tocaría el fondo, ni el décimo día ni ningún otro, porque el fondo no existe. Mejor, ni siquiera caería por esa «abertura» que envuelve por igual a la Tierra por todos sus lados: la Tierra no cae por ella. E incluso, encarecería Heráclito, «si un viajero avanzase por todos los caminos, en ninguna parte encontraría el límite de esta psiqué: tan profunda es su medida». La originalidad del maestro, en este pasaje, consiste en haber nombrado a la psiqué. Pero hay que abstenerse de colocar bajo esta palabra lo que el hombre moderno llama alma. En algunos contextos, psiqué es sustituible por fuego. Ambos asocian al pensamiento la vitalidad y la capacidad genética. Psiqué es, si se quiere, un alma-fuego, capaz de sabiduría, y provista de su amplia medida de profundidad. Cuanto más caliente, seco y brillante es el fuego, más sabia es el alma; cuanto más loca es el alma, más mitiga su arrebato al fuego. El alma despilfarra entonces su tesoro comprando muchas cosas capaces de llenar sus codicias. En el estado de fuego el alma es rica de sentido: ésta es su manera divina de ser.

«Todas las cosas —habría dicho Anaximandro— se pagan mutuamente una compensación por sus usurpaciones.» Todo ocurre como en el tribunal. ¡No!, protestaría Heráclito: ningún tribunal preside estas cosas. «La justicia es la impugnación.» «Todo pasa según la guerra y la necesidad.» «La guerra es el padre. La guerra es el rey.» Lo que equivale a decir que la generación y la destrucción marchan del brazo. El proceso de la división provoca la reunificación.

Por consiguiente, Heráclito descubrió su principio practicando el juego del diálogo: replicar encareciendo o contradiciendo. Pero no se contentó con proseguir el juego, sino que descubrió su fórmula, elaborando por ello el esbozo de una lógica del antagonismo. Sin embargo, como la lengua griega no tenía ninguna palabra adecuada para significar la abstracción, la reflexión y las estructuras, era punto menos que imposible elaborar una lógica. Heráclito se limitó a multiplicar las fórmulas que ilustran una «pareja de contrarios» en un mismo y único enunciado. Este procedimiento permitía nombrar varias parejas antagónicas, de una forma menos rudimentaria que en la seca enumeración de una tabla, y menos mitológica que en un doble catálogo de divinidades blancas y negras, como se encuentran en Hesíodo. También permitía ilustrar con cada uno de ellos la ley de su oposición equilibrada, como la adaptación de dos hermosos luchadores. No son todas las fórmulas tan simples como las formadas por el modelo: «Noche y día, es Uno.» Una extrema ingeniosidad las

propone como enigmas, cuyo secreto se descubre cuando se logra sacar a los dos luchadores de su escondrijo.

Pongamos como ejemplo la fórmula del río. La interpretación unilateral de los filósofos heraclitianos de las generaciones posteriores, sofisticados por los argumentos de Zenón, les hace decir: todo pasa. «No entrarás dos veces seguidas en el mismo río»; ni siquiera «una vez lo harás». Pero la fórmula querría decir otra cosa; reuniría en una sola imagen a los contrarios: lo Mismo y lo Otro. «Para los hombres que entran en ellos, estos ríos son siempre los mismos; otras y otras aguas sobrevienen sin cesar.» Así, en su misma experiencia cotidiana, el paseante o el nadador es presa del asombro: estas cosas que están ante él revelan su contradicción íntima. Los héroes de la *Iliada* reconocían la presencia de un ser divino en el signo de una contradicción: Diómedes, por ejemplo, porque su carro de guerra cede sin razón bajo el auriga familiar como bajo un peso excesivamente pesado; Aquiles, porque el impulso de matar encuentra en su corazón la prohibición de matar. ¡Atenea puso la mano sobre sus cabellos! Sócrates y los filósofos postsocráticos llamarán más tarde aporías a estas confusiones de la experiencia. La discusión en torno a ellas abre caminos a la filosofía. Entre los héroes y los filósofos, nuestro sabio descubre las armonías ocultas en las contradicciones de la naturaleza. De tal modo, a lo largo de un interminable diálogo, y en el seno de un perpetuo debate, se revela la unidad de una tradición.

No sólo las frases se articulan alrededor de una pareja, sino que las parejas se trasladan de una frase a otra. Se pueden, pues, adaptar las frases entre sí por la misma palabra articulada a lo mismo, o la contraria junto a lo contrario. Es un procedimiento para el que ofrecen raros y buenos ejemplos y numerosas invitaciones los restantes fragmentos. Con ellos lograremos reconstruir, como se hace con un juego que exige paciencia, conjuntos problemáticos, a veces varios conjuntos con los mismos fragmentos. Un discurso de vías múltiples avanzaría así: el viajero que entra en él progresa sin encontrar nunca el extremo, ni encontrar «la cosa imposible de encontrar» hacia la que no hay posible abertura. Esta experiencia del discurso es la más asombrosa de todas, y la que nos sitúa en la mayor confusión. ¿No se reconoce en este signo la presencia de lo divino?

Podríamos expresarnos de forma distinta diciendo que el discurso heraclitiano imita el movimiento de la naturaleza, pero la palabra *mimésis* no es heraclitiana. No se trata de pintar con palabras de acuerdo con la naturaleza, sino de disponer unas frases respetando ciertas medidas y leyes. Las medidas y las leyes del discurso son, en el fondo, las mismas que sirven a

la naturaleza para disponer las cosas. Para el que sabe, y para quien posee el sentido, la gramática y la epigrafía revelan al dios tanto como a las cosas, tales como se encuentran dispuestas a nuestro alrededor. La naturaleza habla actuando, el hombre actúa hablando. En el fondo, es lo mismo. La vía del hombre es la vía de la palabra: el vocablo para designarlo es Logos.

Hay que evitar, por tanto, la distribución de los fragmentos en capítulos, como se hace en los manuales de filosofía: cosmología, teología, ética o política. En aquel tiempo no existían estos títulos, como tampoco existía el arte de distribuir los libros en capítulos. Esforcémonos, por el contrario, en desarrollar a partir de las mismas frases un abanico de sentidos que se extiendan por diferentes ámbitos: la naturaleza, los dioses, el hombre y la ciudad. El fuego, al descubrir su llama, se divide en fuego y mar. El mar, al descubrir sus olas, opone de un lado el mar a la tierra; del otro, el mar a la atmósfera. El uno gira en el otro, y viceversa. La psiqué, al descubrir su sabiduría, opone psiqué a semilla. A su vez, el agua genital, al prodigarse, se dobla en semilla y cuerpo por un lado y, por el otro, en semilla y aliento. Así, desde la copulación a la cremación, el hombre actúa con la naturaleza y como ella: es, como dirán los estoicos, co-obrero. Todavía actúa mejor cuando habla para decir cosas sabias, porque la misma naturaleza se deja atrapar en su logos. He ahí por qué el oficio de obrero de las palabras es el más divino de los oficios.

III. Las escuelas de la Gran Grecia

Dos exiliados sembraron la filosofía en el occidente de Grecia. De Jenófanes poseemos fragmentos de polémica religiosa, entre algunos versos profanos de menor significación. De Pitágoras no ha llegado hasta nosotros ningún escrito de probada autenticidad. Por otra parte, la ausencia de vestigios de una física no es razón suficiente para acantonar a Jenófanes dentro de la teología. Los rumores que celebran los descubrimientos matemáticos de Pitágoras tampoco constituyen una razón suficiente para atribuírselos a él más que a su escuela. Del mismo modo que los hombres de su generación, es muy verosímil que ambos hicieran teología al hacer física, y aritmética al hacer cosmología. Sin embargo, existen razones para oponerlos entre sí.

En primer lugar, por el estilo de vida. Pitágoras fue fundador del orden. Su sociedad representa un modelo griego para el acondicionamiento de la vida contemplativa, con miras a la salvación; pero no se trata únicamente de salvación personal: la intención

principal es teológico-política. Los mejores se apartan de la masa, no sin intención de regresar a ella como maestros. Nomotetía y consejo siguen siendo los remates de la sabiduría. Los pitagóricos se desperdigaron por grupos de amigos cuando las revoluciones políticas expulsaron a la sociedad de su primera sede elegida. Según la terminología de su edad, se dispersan y se juntan, en medio de las ciudades, pero aparte de ellas. Como ser intermedio, Jenófanes lleva, por el contrario, una vida de aedo errante. El hecho de que haya cantado la fundación de Elea no constituye razón suficiente para creer que fundase su escuela. Su monoteísmo podría situarse en la dirección filosófica del Ser-Uno. Posteriormente las dos escuelas se opondrán como lo Uno se opone al Número. Los dos precursores erigieron un monismo contra un dualismo.

El monoteísmo de Jenófanes es una protesta contra el politeísmo de Homero y de los homéridas. Para estos paleoteólogos, los dioses se alejan y se acercan a toda velocidad y como si fuesen montados en carros. A veces se ocultan, otras se descubren, con la forma y el rostro del hombre. Mantienen entre sí relaciones familiares: todos juntos se oponen a los hombres como los bienaventurados a los malaventurados, los poderosos a los impotentes y los inmortales a los mortales. Sin embargo, una madre común, la Tierra, contiene a los dioses y a los hombres. Para Jenófanes no hay más que un solo dios. Entre él y el hombre no existe ningún parecido o parentesco, ni siquiera la distancia del mayor al menor poder. «Ve, sabe y entiende todo. Permanece sin moverse, como mejor le parece, y sin esfuerzo alguno lo domina todo, sólo con su pensamiento.»

Sería equivocado sacar la conclusión de que este dios no tenga espacialidad ni forma, y que Jenófanes haya conseguido definir el Espíritu puro y el Todopoderoso. Con las nuevas palabras de un vocabulario menos inadecuado, habrá querido decir lo que a su alrededor presentían otros hombres, y lo que decían los poetas de otra manera, afinando las imágenes de su tradición Su dios ve mejor que los ojos de Argos o que un Sol sin ocaso. Para mandar no necesita mover las cejas ni inclinar la cabeza, como Zeus sentado en su trono, ni enviar mensajeros, porque su pensamiento vuela mucho más rápido que Iris o que las flechas de Apolo el Arquero. Si llevamos el refinamiento hasta la radical depuración del lenguaje y la extinción de imágenes, estaremos cerca de comprender al dios de Jenófanes: no espíritu puro, sino espacialidad pensante; no sin forma, sino con una forma perfecta, invisible a los ojos del hombre.

Ningún fragmento conocido de Jenófanes dice que esta forma sea esférica, pero el radicalismo de su teología despejará el lugar

donde colocar la esfera de Parménides. Para formar la concepción de la esfera se necesitaba haber ejercitado la imaginación geométrica, la que ve sin los ojos. Y para introducirla, como lo hace Parménides, era necesario un camino, que ha de entenderse como la estructura en la que se inscriben unas frases con los eslabones que las ligan.

Lo específico de la escuela de Elea antes de Parménides es el haber trazado varios caminos: se pueden poner unas frases al extremo de otras, con un sujeto positivo y un verbo afectado por un coeficiente positivo, que introduzcan, unas tras otras, una letanía de complementos o de atributos. Pero se puede escribir lo mismo al revés: con un sujeto negativo y un verbo afectado por un coeficiente negativo. Se pueden cruzar estos caminos con sus contrarios: un sujeto positivo con un verbo afectado por un coeficiente negativo, o un sujeto negativo con un verbo afectado por un coeficiente positivo. Y aún es posible entregarse a juegos más sutiles, como aquel que consiste en decir y no decir a la vez la misma cosa del mismo sujeto o de su contrario negativo. De esta forma se trazan los caminos de sentido único, y los de doble sentido, sin contar los acrobáticos o laberínticos.

IV. Parménides.

Lo específico de Parménides consistió en efectuar una seria poda, distinguiendo tres caminos y cerrando enérgicamente todos los que no llevan a ninguna parte o que conducen al abismo. En último término, sólo queda un buen camino, porque no se trata únicamente de ejercer el discurso, como los atletas ejercitan los miembros en el estadio, sino de llegar a alguna parte, y precisamente a aquel lugar sagrado en el que se descubre la Verdad. Los fragmentos existentes prueban la vehemencia que Parménides puso en ello y que, para él, el éxito era cuestión de perdición o salvación.

Parménides eligió para sí mismo «una sola y sencilla vía de discurso»: proposiciones positivas alineadas que atribuyen al Ser las propiedades expresadas por bellos vocablos absolutamente nuevos, tales como «no nacido», «no perecedero», «de una sola masa» e «inmóvil», «sin fin fuera de sí mismo», «todo entero y presente a la vez», «único» y «sin interrupción». Cada uno marca el compás del poema como si fueran los mojones de un camino. No están simplemente yuxtapuestos, sino que las formas del discurso establecen entre ellos unos lazos, a modo de consecuencias lógicas. Las tres diosas vinculadas, Diké, Ananké, Moira, presiden el final de este discurso cerrado sobre sí mismo,

y cuya perfección pretende encerrar al Ser al igual que una esfera que fuese a la vez el objeto imaginario de una geometría, el objeto real de una física, una comparación homérica para el mismo ser, y la metáfora expresiva de un estado contemplativo. Mejor dicho, la esfera no es en absoluto objeto de contemplación para ningún sujeto humano, sino que el Ser permanece en posición de sujeto activo en la proposición. El Ser, en estado de estabilidad, se piensa por los hombres y, por así decir, en ellos.

El desarrollo lineal del poema parmenídeo contrasta con las sentencias heraclitianas. Esto no quiere decir que Parménides designara a Heráclito cuando condenó a los «errabundos de dos cabezas». Es más posible que condenara a aquellos juegos del discurso, cuya práctica desarrolló la destreza de los hábiles, dejando a los demás completamente perdidos, embriagados o aturdidos. Estos juegos fueron conocidos, sin duda, por varias escuelas desde la generación pre-parmenidiana, pero a cada uno correspondía elegir el camino que debía seguir él mismo, sus discípulos y sus amigos. Además, el camino a seguir no era para nadie, indudablemente, una simple cuestión de método, sino que representaba para todos un camino de vida al mismo tiempo que un estilo de escritura, a cuyo término algo espera al hombre: el Caos o el Ser divino.

Es más conveniente establecer la oposición entre Parménides y Heráclito por la progresión del discurso o por el estilo literario que por los conceptos de lo Inmóvil y lo Móvil, como es clásico hacerlo. Aunque es cierto que la esfera representa un ideal de estabilidad y compacidad, resulta dudoso que el río represente un tema puro de fluidez y movimiento. El río reuniría en una misma y única experiencia dos contrarios: siempre el mismo y siempre distinto. Los términos de esta oposición no serían desconocidos para la escuela eleata, sólo que la esfera no se les parece nada: el Ser está entero en ella, presente a la vez, y nada más, excluido sobre todo ese no-ser, al que ni siquiera está permitido nombrar. En el estado de esfera, no es adecuado hablar de nada más.

Pero la alteridad reaparece en el seno de esta visión del mundo, para la que Parménides promovió el nombre de *doxa,* porque ésta varía para cada uno, y en cada ocasión, como varían sus miembros. Esto no debe entenderse como una mezcla de dos materiales, dos pastas o dos carnes: una es luminosa, ligera, caliente, sonora y plena memoria; la otra, como un cadáver, oscura, pesada, fría, silenciosa y total olvido. Su constitución, para cada uno, es una mezcla de memoria y de olvido. Varía como varían el color del cielo, el humor del día y las estaciones.

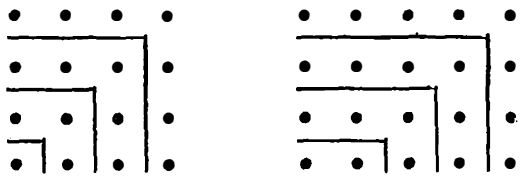
Y con ella cambia este universo presente, tal como cada uno, en cada ocasión, lo imagina a su alrededor. En el seno de esta experiencia, la movilidad no es menos escurridiza que en un río.

La sabiduría enseña a salir de ella, gracias a un trabajo de la inteligencia que siempre sería posible, desde ahora y a partir de cualquier experiencia. Como el Ser es algo absolutamente cercano, basta con percatarse de ello, con saber que estamos dentro de él. Sin embargo, esta certeza, este aplomo, para el que Parménides habría inventado un sentido nuevo en nombre de «la fe», es difícil de conquistar y requiere para su conservación un renovado ejercicio de la memoria. Con el saber del Ser, el hombre de fe permanece en seguridad y reposo. Por el contrario, el hombre de la calle, al entrar en la danza de Afrodita, entre las alternas coronas de sombra y de luz de su cosmos, olvida al Ser y olvida ser. El mejor de los sabios oscila entre el uno y el otro, según que la memoria o el olvido dominen en su constitución. Por eso es conveniente dar al hombre de la calle, e incluso al mejor, una estabilidad relativa y precaria, proporcionándole una cuasi-ciencia para ordenar las contradicciones de su trastornado universo. Esta cuasi-ciencia recibe el nombre de *doxa*. Un sabio que no olvide, apresado entre los lazos del Ser, Le conocería, y con él todas las cosas e incluso la fatalidad de las ilusiones.

Lo común a ambas sabidurías es la promoción, por encima y aparte del todo, de un principio: el Uno para Heráclito, el Ser para Parménides. En Heráclito debe entenderse como una función reunificadora, que junta sin suprimirlas las contradicciones vividas. En Parménides, como una prueba cuyas contradicciones borra la persuasión y anula la inteligencia. Ambos dispondrían igualmente de una tabla de categorías que sitúan al Uno o al Ser por encima de dos columnas, el uno para superarlas, el otro para erradicarlas. Ahora bien, existe una tabla pitagórica, transmitida por Aristóteles, que separa a los contrarios en dos desde el principio. Por tanto, si alguna polémica dividió a los adversarios, enfrentaría, por razones diferentes, de un lado a Heráclito con Pitágoras, del otro a Parménides con la antigua generación de los filopitagóricos. La escuela de Elea era, efectivamente, la vecina de la escuela pitagórica en la Gran Grecia. Al oeste de Grecia, la oposición de un monismo contra un dualismo habría sido, por tanto, la oposición de dos escuelas y de dos tradiciones. La tesis se podría probar en lo que se refiere a la generación post-parmenidiana; para la pre-parmenidiana sería solamente plausible. Parménides elevó, probablemente, al nivel ontológico una tradición monista, renovándola o fundamentándola con la ayuda de un vocabulario inédito.

V. El pitagorismo antiguo.

La tabla pitagórica comienza por dos irreductibles, designados con los sabios nombres de Límite e Ilimitado: el ser que acaba y el ser inacabado. Continúa dividiendo las entidades aritméticas según el Impar y el Par, la Unidad y la Multitud. La Unidad, en efecto, «acaba» el número impar impidiendo que sufra la división. La división dicotómica, por el contrario, multiplica «al infinito» los pares. Se puede demostrar cómo es posible representar al número impar por construcciones angulares de puntos que, añadidos al uno primitivo, constituyen unos cuadrados, mientras que los pares pueden representarse por construcciones angulares de puntos que, añadidos al par primitivo, forman rectángulos según proporciones cambiantes entre lados desiguales (ver *fig.* 1).



ANGULO IMPAR — ANGULO PAR

Número cuadrado — Número «heterómaco»

Fig. 1.—*Esquema establecido según Raven y Kirk*

Unos patrones geométricos compuestos con unidades-puntos bastan para justificar unas denominaciones y asimilaciones que de otra forma serían incomprensibles para el hombre moderno. Más difícil de justificar es que el principio del Límite tome también nombre y forma, como el Varón, el Derecho, el Descanso, la Luz, y que el principio llamado lo Ilimitado adquiera nombre y forma, como la Mujer, la Curva, el Movimiento con su rotación levógira. Estas asimilaciones pertenecen al pensamiento simbólico o se explican por asociación afectiva. El Bien queda a un lado y el Mal a otro, lo que acaba por dar a esta dicotomía el carácter de un vocabulario de palabras claves para la expresión de un pensamiento teológico-matemático y teológico-político.

Alguna luz penetra en estas sombras cuando se intenta interpretar el pitagorismo antiguo como lo hacen J. E. Raven y G. S. Kirk, identificando la unidad aritmética con el punto

geométrico, y a los dos con una unidad física indivisible, un primer modelo de átomo, para el que todavía no se había forjado el nombre de átomo. Las unidades-puntos, dejando intervalos entre sí, delimitan la estructura de modelos o de patrones. Como el espacio geométrico se identifica con el vacío físico y con el no-ser ontológico, podríamos expresarlo igualmente diciendo que los patrones crecen en el espacio abriendo intervalos más grandes, o que los cuerpos crecen en el universo absorbiendo el vacío. Todos se componen de ser y de no-ser. Se empieza por configurar con puntos los modelos de números para mostrar sus propiedades ante unos ojos infantiles asombrados. Se continúa por configurar unos cuerpos, extendiendo el procedimiento a la imagen del universo. Este universo no es más que una disposición de unidades, a la vez puntos y átomos. Imaginémoslo al origen conforme a los viejos modelos cosmogónicos, como un huevo colocado en el vacío: se divide por mitosis, y crece aspirando el vacío. El cuerpo del mundo, todos los cuerpos del mundo, se compondrían así distribuyendo sus unidades-puntos-átomos alrededor de intervalos, según la figura de un número. Todos son a la vez número, figura y cuerpo.

No hay nada más fácil de dibujar que los cuerpos, según este primer modelo de un pre-atomismo, divertido como un juego de niños. Pero el alma sigue siendo difícil de explicar. Pitágoras creía poseer un alma, e incluso, según algunos buenos testimonios, creyó que su alma había vivido varias vidas, cambiando de cuerpo y asumiendo varios nombres. Esa alma conservó también la memoria de sus vidas anteriores, o al menos la capacidad de rememorar, con un poco de ejercicio, algunos fragmentos antiguos de su pasado vivido. Por consiguiente, Pitágoras componía al hombre de un alma y un cuerpo, atribuyendo al alma más longevidad, más edad, y dignidad y memoria. Pero esto aún no quiere decir que el alma pitagórica fuese espíritu puro. Aunque fuese memoria pura, estaría informada por una materia luminosa, como sucede en la *cuasi-ciencia* de Parménides, que concibe al hombre como un conjunto de memoria y olvido. Con toda verosimilitud, Pitágoras no concibe al alma de forma distinta. Para él, el olvido recibe forma y nombre de Tiniebla, nueva expresión para designar al Caos o al Infinito. Esto equivale a decir que el alma está compuesta como un cuerpo, que es cuerpo o una parte del cuerpo. ¿Designaría el lado luminoso del conjunto humano?

Habría que leer, pues, seriamente, los cuentos que dicen que el alma flota con las motas de polvo en los rayos del sol. Para una mentalidad posterior, y que había inventado la materia, estos granos de alma no son más que átomos muy pequeños,

lo que quiere decir que el alma no es ni ninguna otra cosa ni mejor. Para la mentalidad anterior, y que no había separado la materia del espíritu, esta hermosa imagen debe leerse de forma diferente. Todo cuerpo expuesto a la luz absorbe con ella algo de alma, es decir, vida y memoria. El hombre se hace menos incapaz de meditar el pasado vivido en varias generaciones, elaborando con él la sabiduría, como la flor elabora su jugo. Pero cuando los pitagóricos cambian de mentalidad con su siglo, la bella imagen se vacía de sentido. Inventaron soluciones menos infantiles, como éstas: el alma es la armonía del cuerpo, o su número, o la proporción cuyo respeto asegura la construcción armónica del cuerpo. La misma confusión de los historiadores demuestra que los herederos de Pitágoras no supieron elegir una solución única y clara para este problema.

La lección que debemos retener es que la mentalidad arcaica no había efectuado en absoluto las separaciones a las que está acostumbrada una mentalidad moderna. La operación realizada ha estructurado la razón de Occidente. Los respectivos campos de la aritmética, la geometría y la física quedaron separados y, con ellos, la magnitud discontinua del número, la magnitud continua del espacio y la realidad de los cuerpos. También fueron divididos el alma y el cuerpo y, con ellos, el espíritu y la materia. Sin embargo, para una mentalidad arcaica, todo ser posee expansión y compacidad, con su irradiación de luz o su densidad de sombra. Todo ser es concreto. Esto es válido aunque el ser sea uno o varios. El número se visualiza como figura puntuada, y se realiza como grupo organizado de entidades o, dicho de otra forma, como el recorte de un modelo o el montaje de una construcción. El Ser-Uno adquiere volumen y redondez de esfera. Pero bajo la redondez se quiere expresar sin mucho acierto algo más: el mismo ser, cuya sustancia, esencia o existencia distingue todavía de un modo imperfecto un vocabulario filosófico embrionario. Lo más que se puede decir es que para designarlo sería insuficiente el mismo epíteto de «divino».

El progreso se realizará en el sentido de la discriminación y de la desacralización. Será la obra de los sucesores enfrentados con el antagonismo del Uno y del Número. A fuerza de quererse destruir a base de argumentos, unos y otros consiguieron afinar su percepción de las estructuras matemática y gramaticales y asumir una técnica de la discusión. Bastaron una o dos generaciones para llevar a cabo una mutación, en cuyo término la «física» ya no es teología ni poesía cósmica. Si la comparamos con nuestra física, apenas ofrece más que la prefiguración de algunos modelos teóricos, pero la razón occidental forjó en ella sus armas. Si la comparamos con nuestra teología, efectuó la rele-

gación de lo divino, sin conseguir formar un concepto adecuado del espíritu ni de la transcendencia. De todas formas, si es equivocado apreciar en estos viejos textos los temas de una religión tardía, no lo es menos proyectar en ellos la positividad y la técnica de nuestra era.

VI. Después de Parménides.

Para comprender mejor lo que sigue debemos partir de estas dos proposiciones:

Desde la generación parmenidiana ha cambiado la mentalidad: se ha forjado una nueva razón, no en todos, pero sí en el seno de todas las escuelas. Todas sufrieron la división que separó, entre los pitagóricos, a los «científicos» de los «místicos».

La influencia de Parménides es absoluta. Las filosofías subsiguientes se construyen argumentando en pro o en contra. Pero las principales, e incluso las adversarias, respetan estos principios parmenidianos:

(*a*) Lo que es no puede haber empezado a ser, y no puede dejar de ser. Lo que no es no puede empezar a ser.

(*b*) Lo que es no puede cambiar. En efecto, si se transformase en otro, algo que no era comenzaría a ser.

Todo el problema se reduce a saber si, respetando estos principios, se está o no obligado a proclamar con Parménides el Ser Uno, Homogéneo, Inmóvil, y, en consecuencia, a rechazar la experiencia vivida o el fenómeno denunciado como ilusión. La alternativa explica y justifica, respetando los principios, la experiencia vivida de la diversidad y del cambio.

Entre los heraclitianos mal conocidos surgió probablemente un pensamiento radicalmente contradictorio. A los principios (*a*) y (*b*) opone: (*a'*) Nada es. O bien: (sujeto desconocido) es y no es. Y (*b'*) Todo cambia. Este pensamiento se expresa con la imagen heraclitiana del río, interpretada desde ahora como un símbolo de la movilidad pura: «No entrarás dos veces seguidas en el mismo río» y, enriqueciendo la imagen: «Ni siquiera una vez seguida.» La elaboración de este pensamiento emerge en la historia con el «teólogo» Cratilo y el «sofista» Protágoras.

a) *La dialéctica de Zenón.*

La dialéctica de Zenón defiende el Uno Inmóvil contra algunos adversarios mal conocidos, seguramente pitagóricos o emparentados con ellos; utiliza un estilo de argumentación que se

hizo célebre. Consiste en afirmar el postulado del adversario para sacar de él proposiciones contradictorias. Por ejemplo:

Si los principios son numerosos (si el Principio no es uno y único):

(*a*) Son a la vez muy grandes y muy pequeños: bastante grandes para alcanzar el infinito de magnitud; bastante pequeños para reducirse a la nada.

(*b*) Son a la vez contados e incontables: tan numerosos, que son, en efecto, ni más ni menos; infinitos en número porque hay otros que no cesan de situarse entre dos.

Estas dos paradojas de lo finito y lo infinito son los únicos restos de una serie de cuarenta. La argumentación de Zenón procede inmediatamente a demostrar la imposibilidad del movimiento:

(*a*) El corredor en el estadio: nunca alcanzará la meta, porque antes de alcanzar la extremidad del estadio debe alcanzar su mitad, y antes aún, la mitad de la mitad, etc.

(*b*) Aquiles corriendo tras la tortuga: nunca le dará alcance, porque antes de alcanzar su primera posición, la tortuga habrá avanzado, y mientras llegue a su segunda posición, la tortuga volverá a avanzar, etc.

(*c*) La flecha que vuela: no se mueve; porque en cada momento presente, ocupa su sitio exacto; y en el momento presente posterior, sigue ocupando su sitio exacto, etc.

(*d*) Dos filas de corredores o de carros que se crucen, marchando en sentido inverso por el estadio, ante una fila de espectadores inmóviles: se podría demostrar que el tiempo de cruce es igual a la mitad de ese mismo tiempo.

(Como el desarrollo de estos argumentos es muy extenso, remitimos al lector al texto, a su traducción inglesa y a la demostración comentada por J. E. Raven y G. S. Kirk, cuya interpretación seguimos aquí. Véase *The Presocratic Philosophers*, pp. 295 y siguientes.)

Cualquiera que sea su sutileza, estos argumentos no son ni imposibles, ni siquiera difíciles de comprender, de modo que provocan la adhesión. Más difícil es descubrir el error que causa la confusión, haciendo posible la paradoja. Si prestamos atención, nos percataremos de que Zenón utiliza alternativamente dos visiones del espacio y del tiempo: una, de un continuo, divisible hasta el infinito por o para el pensamiento; la segunda, de una estructura granulosa, concibiendo al espacio como un conjunto de puntos y al tiempo como una suma de momentos presentes. Las utiliza alternativamente o las acerca hasta emplearlas casi simultáneamente, efectuando un salto casi invisible y acaso semiconsciente. Entre los argumentos contra el movimiento, (*a*) y (*b*)

suponen el *continuum;* (*c*) y (*d*) una estructura granulosa del espacio y del tiempo. En los argumentos contra la pluralidad, cada proposición contradictoria supone una visión diferente. Tras estos saltos de imaginación, demasiado hábiles o medio inconscientes, se oculta una doble confusión: por una parte, la confusión de las magnitudes de la aritmética y las magnitudes de la geometría; por otra, la confusión de las unidades puntuales de la geometría con los elementos reales prácticamente inseparables. La causa de la primera sería la figuración del número que, de acuerdo con los pitagóricos, se imagina como un conjunto de unidades puntuales. La causa de la segunda sería la identificación del espacio imaginario con el espacio real. Para el geómetra, el punto se reduce, por división repetida, a algo infinitamente pequeño que no es la nada. Para el arquitecto, se reduce a nada. El arquitecto construye con «materiales»: uno de ellos, la madera, dio su nombre a la «materia». La inteligencia disipará las confusiones a medida que aprenda a pensar el número sin figurarlo; y también las disipará el arte, al que las necesidades de la construcción le enseñan a moderar las exigencias de la geometría.

¿Efectuó Zenón conscientemente las necesarias separaciones, aprovechándose de su adelanto para lanzar a los demás en la confusión? ¿Se esforzó en salir, trabajosamente, de su propia confusión? Sea lo que fuere, la polémica «por» o «contra» uno o varios principios, en reposo o en movimiento, iba a rendir inapreciables servicios. Sobre la base de la ontología parmenidiana, la continuación de la historia se desarrolla con una lógica implacable. «A favor», Meliso mantiene el Ser Uno, rompiendo los lazos de la esfera para responder a nuevas objeciones. «En contra», tres nombres, de tres modos diferentes, salvan la diversidad y el cambio: Anaxágoras, Demócrito y Empédocles. Las doctrinas continúan diferenciándose al oponerse, a veces, término a término. Todas respetan las exigencias principales de la ontología. De esta forma, sobre la misma base, la dialéctica aporta una variedad de soluciones posibles al mismo problema, y con ellas, una segunda floración de «físicos».

b) *Meliso.*

Mientras Zenón defiende a su maestro, Meliso lo corrige. La objeción planteada es la siguiente: si la esfera posee, (*a*) una extensión, y (*b*) un límite, entonces, (*a'*) posee principio, medio y fin, y (*b'*) algo diferente la limita. Por tanto, el ser no es uno, sino muchos. A la objeción así formulada, Meliso respondió modificando los atributos del ser. El ser no tiene (*a*) límite, ni (*b*)

cuerpo. De este modo, Meliso consigue definir el ser sin cuerpo. Pero este ser sigue estando en filiación con el de Parménides. Por ello, es (*c*) pensante, y posee (*d*) tanta o más dignidad que el ser divino. ¿Consiguió Meliso formular una ontología de la trascendencia?

Su respuesta se inscribe en palabras hábilmente forjadas dentro de un diálogo de elevado tecnicismo. Esto no es, sin embargo, una razón para confundir el ser sin cuerpo con el vacío, y mucho menos con el vacío de un espacio post-galileano. La disciplina dialéctica nunca impidió que un filósofo ejercitara simultáneamente su imaginación metafísica. La invención de Meliso habría que inscribirla, pues, en la cuenta de los esbozos teológicos de Grecia, con y después del dios todo-pensante de Jenófanes. A pesar de ello, en una historia de la filosofía, este diálogo de un alto tecnicismo sigue siendo ante todo el testigo de un momento singular, porque es evidente que Parménides y sus adversarios, y quizás incluso algunos de sus sucesores, no imaginan la esfera con la misma imaginación. Para Parménides, es la expresión más adecuada de una plenitud de riquezas, reunidas en el culmen de la perfección. Para otros, es la porción limitada de un *continuum*. Unos y otros confunden su imaginación con la realidad. Ninguno de ellos distingue claramente la realidad física de lo que no es esa realidad: espacio ideal o trascendencia. Su diálogo, pues, está viciado, porque, sin saberlo, no hablan de lo mismo con el mismo lenguaje, no lo imaginan del mismo modo. Quizás es esto lo que percibía Meliso, sin conseguir elucidarlo perfectamente, cuando formuló su «ser sin cuerpo». Su concepción sería, por tanto, un mojón en el camino del progreso de la conciencia occidental.

VII. Anaxágoras.

Si Meliso inventa trabajando en la línea de Parménides, y «a favor» de la Unidad del ser, Anaxágoras, por el contrario, trabaja «en contra». Su doctrina se podría reducir muy fácilmente a unos elementos y proposiciones, que se opondrían en sus propios términos. Anaxágoras creó, por decirlo así, un mundo personal en la contradicción. Este mundo se manifiesta, cuando lo examinamos, como uno de los más complejos y ricos en imágenes preñadas de futuro.

Anaxágoras opone una pluralidad de principios al Ser Uno de los eleatas. No contento con ofrecer varios principios, contra los que defienden un número definido, ofrece un número infinito, infinitamente diverso.

Al Ser de la escuela eleata, presente-por-completo-de-una-vez y de constitución homogénea, Anaxágoras opone un mundo de constitución granulosa, heterogénea, con una historia. Al principio, todo era confuso, no había nada discernible en la masa encapuchada de aire invisible o de éter; pero en el estado indiscernible, esta enorme mezcolanza oculta una prodigiosa variedad. Zenón creía que había confundido a los partidarios del número con este argumento: «Si existieran muchos principios, serían a la vez tan grandes como el infinito, tan pequeños como la nada.» Proposición a la que Anaxágoras replica: «Son a la vez más grandes que el siempre mayor, más pequeños que el siempre menor, pero sin reducirse jamás a la nada.» Este infinitamente pequeño es, en efecto, una realidad física, un germen o un esperma, cada uno infinitamente rico en infinidad de porciones de todos los demás, con un predominio que asegura a cada uno su cualidad específica. Zenón había formulado esta otra objeción: «Si existieran varios principios, serían a la vez tan numerosos como son en realidad, ni más ni menos, e infinitos en número porque serían infinitamente divisibles.» A lo que Anaxágoras contesta: «Son efectivamente de número infinito, y sin embargo en el mundo existen exactamente las cosas dadas, ni más ni menos.» Anaxágoras, en suma, supera las contradicciones en las que el adversario pretende encerrarlo, como si se burlara de él, en la paradoja, pero con una argumentación sobreentendida, y mal conocida, de una sutileza comparable a la eleata. Así sitúa sus peones en el tablero.

Imaginemos una infinidad de gérmenes o de espermas, infinitamente complejos y ricos en una infinidad de porciones diferentes, con una nota predominante que asegura en cada ocasión su color en la mezcla. En el origen reina la mezcla del todo confuso, con un predominio de éter; no hay ningún vacío entre las cosas; nada se manifiesta en la masa. Más adelante interviene la especie de movimiento capaz de animar al todo: el torbellino, que efectúa la discriminación de las cosas con predominio de lo ligero o lo pesado, lo caliente o frío, luminoso u oscuro, seco o húmedo, tierra, carne, o de algo espermático. Así se descubre la organización de los cuerpos. En la magnitud infinita de la masa circundante, nada impide que la organización crezca a partir del centro giratorio, ni que otras organizaciones parecidas se descubran con un cuerpo distinto.

El principio y causa del movimiento sería una realidad que Anaxágoras llamó «Inteligencia» o «Espíritu»: la cosa más ligera, más pura, sin padecer mezcla alguna. Unico en su especie, en sí y para sí, el Espíritu posee la omnisciencia, la previsión, la fuerza, el mando, el genio operatorio: presente en todas partes,

en la masa circundante y en los cuerpos de los universos; siempre idéntico a sí mismo, de tal modo que no experimenta crecimiento ni disminución cuando se añade a las otras cosas, sin dividirse ni mezclarse.

El uso superlativo de la ligereza y la pureza es un esfuerzo para pronunciar el ser espiritual. Sin embargo, no se puede decir que este Espíritu no tenga cuerpo ni lugar, porque habita en todas partes, en la masa indiferenciada tanto como en las demás cosas. Sin mezclarse a ellas, está en ellas, siempre aparte, pero nunca fuera. ¿Habría que definirlo a base de paradojas? A él pertenecen los atributos de un dios soberano.

La filosofía de Anaxágoras cumple un dualismo que no es el del alma y el cuerpo, ni siquiera exactamente el del espíritu y la materia; sería mejor decir el del Uno sólo y el de la Multitud. Es una filosofía que promueve un ser aparte que no es una Trascendencia. La grandeza hierática de la prosa hímnica lo declara, sin embargo, puro, previsor, autócrata y con poder sobre los demás. No se ha pronunciado ningún nombre divino, ni la palabra *theos*, ni el epíteto *théios*, por una reserva indudablemente llena de sentido, ante esta Cosa más antigua y más sabia que los dioses de la tradición. Al separar a la Inteligencia, esta sabiduría rechaza a las otras cosas, no hacia la inercia de una materia muerta, sino a un estado privado de dignidad. El sol ya no es el divino Helios: no es más que una roca incandescente. El universo, desacralizado por la retirada del principio pensante, está sometido al impulso y la dirección de este Principio. Pero no hay que situarlo ni muy lejos, ni muy arriba, ni en otra parte: es co-presente al orden del mundo y a la sabiduría de los más sabios.

VIII. El atomismo antiguo.

La elaboración del atomismo termina con Demócrito, cuando aún vive Sócrates e incluso Platón. Por Leucipo, mal conocido, remonta hasta la época parmenidiana, y quizá más lejos. El atomismo de Demócrito se parece como un hermano enemigo a la física de Anaxágoras: hermano, porque estos dos físicos dan respuestas divergentes al mismo problema; enemigo, porque los dos parecen contradecirse sistemáticamente, aunque a partir de proposiciones vecinas.

Común a ambos es el problema de explicar la diversidad y el cambio respetando los principios indiscutidos de la ontología: lo que es no comenzó a ser y no terminará; lo que es sigue siendo lo mismo.

Ambas doctrinas afirman: (*a*) la pluralidad de los elementos, y (*b*) su infinitud, apta para componer una infinitud de mundos; (*c*) su pequeñez, y (*d*) su indestructibilidad.

Sobre este fondo resaltan las divergencias:

Para Anaxágoras: (*a*) En el absoluto infinito, todo está mezclado. (*b*) Todo, es decir, espermas, gérmenes vivos, infinitos en número, infinitamente diversos de constitución, cada uno lleno de una infinidad de porciones de todos los demás. (*c*) La masa se anima por un movimiento giratorio causado por un principio inteligente; y (*d*) que provoca la organización por separación a partir de una mezcla.

Para Demócrito: (*a'*) En el vacío infinito, átomos separados. (*b'*) Atomos, es decir, elementos indivisibles, sólidos de poca extensión, infinitos en número, homogéneos de constitución, diversos únicamente por razón de forma, de talla y de disposición. (*c'*) Los átomos, animados, según parece, por un movimiento confuso en el origen, serían atrapados por azar en un torbellino que no causa ningún principio inteligente; y (*d*) al caer accidentalmente unos sobre otros, producen la organización por conglomeración a partir de la separación.

A estas disparidades antitéticas de la imagen física debemos añadir la diversidad de los temperamentos metafísicos. Por lo que permiten juzgar los textos restantes, Anaxágoras, el promotor del Espíritu, eliminó a los dioses de su física; el más espiritual de los dos fue el más radical en la audacia iconoclasta. (Cierto que algunos «teólogos» representaron la física de Anaxágoras revestida con los nombres de las teogonías.) Demócrito, el inventor del materialismo, y casi de la materia, conservó los dioses justificando la imaginería popular. Pero Demócrito, el más conservador en estas materias, es el que más aleja del hombre a los dioses, que se hacen indiferentes. Anaxágoras sitúa al Principio supremo muy cerca del hombre, porque la inteligencia humana tiene la misma naturaleza que la Inteligencia cósmica, capaz de añadirse a los otros seres sin dividirse ni mezclarse.

El hombre moderno pensará que ambos, a pesar de sus diferencias, están más cerca de él que los demás presocráticos, e incluso que todos los griegos. Esto obedece a que los dos, cada uno a su modo, contribuyen a llevar a cabo la revolución que se resume en estos dos artículos: desacralización del universo y promoción del hombre. Demócrito desacraliza al mundo vaciándolo de pensamiento; y Anaxágoras, situando a la Intelligencia en la cima del valor, no fuera sino aparte. Anaxágoras promociona al hombre porque su inteligencia participa de la Inteligencia siempre idéntica a sí misma, y plantada en el hombre sin quedar dividida. Demócrito, porque el hombre de su ética toma

conciencia de sí mismo y de su singularidad, al definirse contra el dios: con intercambio de palabra y de amistad de hombre a hombre, para remediar lo precario de su condición. Las dos sabidurías fundamentan al hombre, en el sentido de que le aseguran un fondo, con el doble efecto de separarlo del medio cósmico y de poner ante él un mundo extranjero.

IX. Empédocles

De todos los presocráticos «tardíos», Empédocles sería, por el contrario, el que mejor preservó el parentesco del ser cósmico y del ser humano. Aunque más joven que Anaxágoras por la edad, para Aristóteles era más viejo por el pensamiento. Este juicio traduce el hecho de que Empédocles «arcaíza» en el seno de una generación ya equipada con medios dialécticos, que seguramente no desconocía.

Su doctrina yuxtapone una «física» de nuevo estilo con una religión emparentada con las cosmogonías. No satisfecho con yuxtaponerlas, las hace corresponder, sin duda, de forma consciente. Porque no basta con iluminar este problema a base de desfiguraciones, clasificando los fragmentos «místicos» en un poema, y los fragmentos «físicos» en otro, ni imaginar que Empédocles envejeció regresando de la edad metafísica a la teológica. De hecho, practicó una astucia de teólogo reformista, que de ningún modo inventó porque se encuentran algunos ejemplos en el viejo Ferecides y seguirá siendo una costumbre en Grecia hasta sus épocas más tardías. Consiste en aparear las teogonías y las físicas por analogía de estructura y traducir unas en otras practicando el retruécano sobre el nombre divino. El claroscuro de las asociaciones y el deslizamiento de un vocabulario en el otro añaden a estos medios groseros los más sutiles efectos poéticos.

La física de Empédocles afirma una pluralidad limitada de principios: ni uno solo, ni una infinidad, sino seis, que se descomponen en dos más cuatro. De un lado, los dos grandes, provistos de un estatuto ontológico superior: los principios de la mezcla y la disgregación o, dicho de otro modo, del Amor y el Odio, o en vocabulario teogónico, Afrodita y Neikos, Armonía y Cydeimos, u otros nombres equivalentes.

Estos dos grandes juegan el papel de principios motores, y así se instala un dualismo religioso en el corazón de la cosmología. Los otros cuatro, provistos de un estatuto ontológico inferior, aunque sean inmortales, se aparean según lo activo y lo pasivo, lo masculino y lo femenino. Dos extremos: el Fuego y

la Tierra; dos medios: el Aire y el Agua. Dicho de otra forma, Zeus, Hera, Adonis, Nestis, o una cambiante variedad de nombres divinos.

Esta cosmología de estructura aritmética va acompañada por una historia de estructura cíclica. Al principio, Afrodita reina sola: los cuatro están fundidos en un Todo con forma esférica, y Neikos queda expulsado. La irrupción de Neikos rompe brutalmente la homogeneidad de la esfera. Afrodita, inhibida, se replegaría sobre sí misma en el centro, mientras que los otros se dividirían, según parece, en coronas concéntricas. Entonces se instaura la historia del mundo, con la lenta reconquista de Afrodita sobre Neikos. La diosa reúne los trozos, mezclando a los cuatro entre sí, de acuerdo con unas proporciones numéricas definidas. Para organizar lo viviente es necesario el matrimonio de Afrodita y Neikos: si Afrodita reinara sola, todo quedaría fundido en uno; si Neikos reinara solo, la disgregación impediría las mezclas y no sería posible ningún orden entre los grandes divididos. Bajo la moderada acción del Uno y el Otro, los miembros separados se reúnen y forman unos cuerpos que la dominante afrodisíaca hace armoniosos. Alternativamente, y según un ritmo comparable al de las estaciones, uno dominaría sobre el otro, pero nunca de forma total en la duración de un ciclo cósmico. Todo sucede en el interior de la esfera de Afrodita, y la historia entera es la reconstrucción de la unidad rota. (Hemos respetado, para escribir este párrafo, el esquema reconstruido por J. Bollack en su *Empédocle*.)

La leyenda habla de una diosa Armonía, nacida de los amores ilegítimos entre Afrodita y Ares. Los dioses le dieron en matrimonio al héroe fundador, Cadmos. Fue honrada particularmente en Tebas, pero también en Agrigento, la patria de Empédocles. Las hijas nacidas de esta unión se casaron, a su vez, con hombres violentos: los guerreros surgidos de la Tierra sembrada con los dientes del Dragón. De ahí deriva esa raza tebana, que por filiación materna remonta a la diosa Armonía, por filiación paterna al Dragón y a la que anima un irresistible impulso a matarse entre sí. ¿Acaso habría que decir que la leyenda adorna con imágenes una teología de estilo empedocliano o, por el contrario, que Empédocles liberó los temas de su filosofía depurando la armadura de la leyenda? Sea como fuere, lo cierto es que el parentesco se impone y requiere una explicación. Una pseudofísica de apariencia legendaria, con cuádruple raíz, y bimotivación de amor y de odio, se viste con los oropeles robados en los accesorios de un culto reformado de la diosa del Amor.

Una reforma ético-religiosa acompaña la renovación de la imagen del mundo y la sublimación de los cultos. Empédocles condenó los sacrificios animales y la comida de carnes, alegando que las almas fraternas viven y sufren bajo la carne animal. Esta motivación recuerda la «metemsomatosis» heredada de Pitágoras. Pero esta doctrina aparece aquí como la justificación pseudo-racional de una intuición dominante: el parentesco de todos los vivientes. El sabio exige las «obras de amor» en lugar del sacrificio. Por «obras de amor», en terminología empedocliana, hay que entender todas las prácticas capaces de facilitar el ajuste de los miembros, desde lo erótico a lo político, pasando por las loables costumbres de dar asilo y ofrecer hospitalidad. El amor entre maestro y discípulo y la amistad en el seno de las comunidades son los valores más elevados. La reforma de Empédocles se proyectaría, pues, en el sentido de una suavización de las costumbres, dándole valor ético a los cultos y valorización religiosa a la cultura: física, música y poesía. Revistió a la ciencia naciente con formas religiosas, marchando en sentido contrario de la evolución destinada a triunfar en Occidente. Su física y su mística asociadas sirven de puente, por el contrario, entre el pensamiento de las antiguas cosmogonías y el pensamiento tardío de las gnosis. Empédocles constituye, pues, un eslabón importante en la cadena de una larga tradición.

Situemos las parejas de contrarios, como si fueran piezas, en un tablero de ajedrez: ser y no-ser, lleno y vacío, finito e infinito, uno y número, esfera y corpúsculos, formas redondas y angulosas, movimiento y quietud, caída vertical y torbellino, homogeneidad y disparidad, mezcla y separación. Hay que aceptar, además, como regla de juego, la ley de lucha: diferenciarse oponiéndose, reunirse dialogando. Si el juego se practica bien, alumbra una gran variedad de construcciones; si los griegos no las formularon en su totalidad, su ingeniosidad fabricó un buen número de ellas. Esto se puede probar en la época posterior a Parménides, en la retahíla de combates que enfrentaron a eleatas y pitagóricos, y fue cierto sin duda en épocas anteriores. Por otro lado, en los seguidores de Heráclito, las intuiciones del maestro, deformadas por el diálogo con Zenón, alimentaron una corriente distinta. Pero atribuir a los viejos griegos un espíritu puramente lúdico y agonístico sería injuriarles. No practicaban estos debates por puro espíritu de juego. No practicaban el juego por puro placer de combatirse. En realidad, algunos tomaron conciencia de hacerlo así. La dialéctica se desarrolla entonces a plena luz, mientras en la sombra se perfila el arte de suscitar la ilusión.

X. Los sofistas

Existe la costumbre de atribuir a los sofistas estos nuevos desarrollos, dándole a la palabra el sentido que le da Platón en el diálogo del mismo nombre. Platón intenta apresar en las redes de la definición a un monstruo de difícil captura, porque se refugia en el lugar oscuro donde «el ser se entrelaza con el no-ser». En el transcurso de la pesca, Platón atrapa un monstruo distinto, del género del torpedo, que se parece a Sócrates como una gota de agua a otra. Por consiguiente, distinguió al bueno de los malos, al filósofo auténtico de los fabricantes de ilusiones. Los hombres de la generación de Sócrates no hacían la misma distinción. Metían a todos en el mismo saco, con la misma etiqueta, los estigmatizaban como gentes de mala reputación.

a) *Gorgias.*

Los principios de la ontología parmenidiana prohiben formar frases entrelazando el ser y el no-ser, que es precisamente lo que hace la proposición que encabeza el tratado *Sobre el no-ser* de Gorgias. Gorgias trastorna los principios de la ontología parmenidiana, y su tratado se titula así contradiciéndola o, más exactamente quizá, contradiciendo el tratado *Sobre el ser* del eleata Meliso. La doctrina se puede resumir en tres proposiciones:

—No-ser es.
—Si algún ser existiera sería incognoscible.
—Si existiera y si fuera cognoscible, su conocimiento sería imposible de comunicar.

Con un gran refuerzo de doxografía y por una hábil utilización de Sexto Empírico, los especialistas reconstruyen las demostraciones correspondientes a estas fórmulas. Baste aquí el haber denunciado el escándalo de unas fórmulas que definen por primera vez un nihilismo consciente. Un nihilismo ontológico, no exento de consecuencias humanas: si la solidez del ser parmenidiano constituye para la inconsistencia humana la base donde afirmar su fe, escapando a las oscilaciones de la opinión y a los juegos de la ilusión, Gorgias, al destruir al mismo ser, abandona al hombre a estos juegos y a estas oscilaciones.

Para comprender mejor este punto, es necesario recordar que el hombre griego arcaico no adquiere la seguridad por el testimonio de su propia conciencia, ni tampoco por el juicio final

de un Dios omnisciente, sino que depende, más que el hombre moderno, de la imagen que los otros se forman de él o de los discursos que se dicen en torno a su nombre. El hombre ignora, o ha olvidado, la historia de las líneas cuyo cruzamiento lo ha engendrado. La continuación se narra pasando por sí mismo, con unas raíces hundidas en el pasado secreto y unas prolongaciones invisibles para la deficiente vista de los mortales. Su propia aventura se le presenta como un fragmento ininteligible. Los hombres que le rodean la ven en una perspectiva más amplia, o en todo caso diferente, sin que él pueda imponer la suya como la mejor, igual que Helena, cuya tragedia consiste en que sólo puede ser profundamente alabada o condenada, sin que nadie mida la coacción, la persuasión o la necesidad que ha sufrido. Porque siempre habrá varios relatos sobre un mismo suceso y siempre habrá dos alegatos que formular sobre toda persona o toda cosa, sobre todo ser que comparezca ante el tribunal o salga a escena. Mejor será que, a la manera de Palamedes, cada uno crea que puede presentar la mejor defensa de sí mismo, ya que no el discurso verídico, sabiendo de antemano que los otros le entenderán al revés. ¿Acaso está convencido de que su propio alegato vale más o menos que la acusación formulada por otros, con una fuerza de persuasión capaz de imponérsele a él mismo? Verdaderamente, si el ser del hombre depende de la opinión, y su salvación descansa en ella, queda abandonado al más hábil artesano del elogio o la condena. Y si su propia perspectiva para juzgarle no vale más que la del artesano profesional, y seguramente menos que la del vidente cualificado, ¿qué le autoriza, qué me autoriza a reivindicar contra el juicio de los otros, o el juicio de la ciudad? Hay que ser un Job para atreverse a reivindicar la propia inocencia ante los amigos de Dios, y contra Dios.

b) *Protágoras.*

Dejando a un lado las fórmulas de Gorgias, las enunciadas por Protágoras definen una filosofía del flujo. «Nada existe» se completa con «Todo corre» o «Todo fluye», fórmula atribuida a Heráclito, pero que en él no está documentada. La interpretación del viejo maestro en términos de fluidez se situaría, por tanto, en la línea que va de Heráclito a Protágoras. Mientras que Gorgias deriva de los eleatas, según la forma del antagonismo, Protágoras derivaría de Heráclito, pero con una modificación que posiblemente se deba al paso por la dialéctica de Zenón. El movilismo heraclitiano, mejor que por el verbo «fluir», se expresaría por el verbo «danzar»: «Toman unos el sitio de los otros y viceversa.» En el sitio de los unos y los otros es lícito poner

hermosos danzarines, las constelaciones del cielo, las generaciones de vivos y muertos, o simplemente el Fuego, la Tierra y el Mar. En este espacio de la danza, y en el tiempo de este movimiento, hay que situar la infinidad de puntos que llenan el intervalo más pequeño, y será necesario concluir en la imposibilidad del movimiento, como hace Zenón, o en su continuidad. Habrá que corregir la fórmula: «No entrarás dos veces seguidas en el mismo río» y decir, como recuerda Aristóteles: «No entrarás siquiera una vez.»

Protágoras asocia a este movilismo la relatividad de un fenomenismo integral. Nada es verdad (en sí). La cosa aparece a cada uno, tal como aparece, según las circunstancias y el entorno. La misma fórmula se puede leer a varios niveles: al nivel de la experiencia sensible, y al nivel del discurso; se puede leer del mundo, tal como se ve, y del suceso, tal como se narra. Cada vez, para cada uno, su visión se constituye por el encuentro de un flujo que viene de las cosas y un flujo que viene del ojo. Por ello, hay tantas visiones del mundo como centros de perspectiva, pero ninguna puede imponerse con la pretensión de ser total ni común a todos. Nadie hace aparecer al Todo. Lo mismo ocurre con el suceso y sus protagonistas: hay tantas opiniones como relatos sensatos, construidos por cada uno según lo que ha vivido; pero ninguna historia puede imponerse con la pretensión de reunir todas las experiencias, ni formar un sentido definitivo que mereciera llamarse el sentido del dios. Sobre una base tan incierta y movediza, ¿cómo asegurar esa promoción del hombre que parece prometer la famosa fórmula: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son; de las que no son, en cuanto que no son?»

Entre el hombre y las cosas, al encuentro de las dos corrientes, aparece para el hombre una visión, y la visión acaba al mundo dándole la alegría de ser conocido. En este sentido se puede decir que la visión del hombre corona el mundo. Mejor: el hombre posee la palabra, y con la palabra, el poder de narrar el suceso. Tiene además el poder de encajar su relato en el relato de los otros, de tal modo que se construye una historia que reune más experiencia de lo que le es dado a cada uno vivir en el corto lapso de una vida de hombre, y que hace surgir aspectos contrastados. La historia resuena así mucho más lejos, incluso más allá de la muerte. Forma unos hombres de mejor consejo y, si la persuasión les favorece, forma unos hombres de gran poder. El hombre al que se reconoce un buen consejo en política, en medicina, o en los sencillos asuntos de la vida, se convierte, gracias a la palabra recogida, en el dueño de un «discurso más fuerte».

Ha de evitarse el entender «la medida» en el sentido que le da el escepticismo de Sexto Empírico, como si fuera un criterio. Entendida de forma concreta, la medida permite contener, y si se trata de un flujo, controlarlo, del mismo modo que el reloj de arena, por ejemplo, controla el paso del tiempo. «El hombre es la medida» querría decir: «El hombre posee el control», o: «El hombre posee el dominio.» (Según M. Untersteiner, a quien seguimos en estos párrafos.) Piénsese, por ejemplo, en la declamación de un discurso: el maestro en el arte de la palabra conoce el momento justo de comenzar, de terminar, y el tiempo exacto que se debe dar a cada parte. Estas nociones son claras en las artes de la palabra. Protágoras las extendió posiblemente al campo de la ética y de la epistemología. El hombre controla el suceso: esto no quiere decir que sea más fuerte que la necesidad, sino que con muchas experiencias reunidas forma un discurso coherente y recio. Las mismas nociones se pueden extender también al ámbito de la ontología, y entonces encontramos el sentido de la fórmula: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son; de las que no son, en cuanto que no son.»

El fenomenismo de Protágoras es, por tanto, muy diferente de un escepticismo, y su pesimismo real sería un pesimismo animoso. Alienta al hombre para que elabore un discurso cada vez más fuerte, aunque sin prometerle que consiga formar un discurso «verdadero», ni «común a todos». Tiene en común con Gorgias que ambos consiguieron quebrantar los fundamentos del ser y eliminar el nombre de la verdad. También con Gorgias formuló probablemente la opinión de que la ignorancia humana no forma ninguna experiencia de la divinidad, ni tampoco su discurso, y que ningún sentido merece ser llamado el sentido del dios. Pero mientras el animoso pesimismo de Protágoras conseguía la promoción del hombre, el nihilismo de Gorgias lo reducía a los juegos de la ilusión, aunque quizá fuera más exacto decir que Gorgias también eleva al hombre hasta el dominio de los juegos de la ilusión. Esto puede entenderse, y así se ha entendido, en un sentido ruin: que los hábiles serían dueños de modelar, según su capricho, las creencias de los demás, y dar al mundo de los otros un sentido elegido por ellos. Resbalaríamos así de la sofística a la charlatanería, y de ésta a la tiranía. La reacción de Platón es buena prueba de que estas tentaciones existían, pero se puede reinterpretar a Gorgias de forma muy diferente: su sabiduría intentaría desmitificar al hombre, enseñándole a conocer la ilusión como ilusión y conservando para los mejores el poder de crear la poesía con las alegrías y las penas

ilusorias de los demás. Gorgias sería entonces el auténtico filósofo de la edad de la tragedia.

Estos peligrosos desarrollos sitúan a la sofística del siglo V muy cerca de las éticas del siglo XX, pero en Grecia fueron relativamente tardías, posteriores a Zenón con toda certeza, y contemporáneas de Sócrates. Los más antiguos efectuaban su investigación con fe. Usando la imagen de Parménides, el aliento de sus caballos les llevaba en línea recta hacia algo divino, difícil de descubrir y más difícil aún de decir, para la que inventaron o renovaron el nombre de la Verdad. Por eso no hay obstáculo que detenga su carrera: derriban las imágenes engañosas, vuelven a forjar su lengua fabricando vocablos nuevos o reinterpretando el nombre de los dioses antiguos. Aún hoy nos maravillamos de la diversidad de paisajes que se pueden descubrir recorriendo su camino.

Para los hombres de nuestro tiempo, sin embargo, la lección de la historia es algo diferente, no percibido por los antiguos. Nosotros creemos percibir en ellos la nueva labranza de un campo cultural, la elaboración de una mentalidad: ¿habrá que decir un espíritu? ¿Un alma? La misma dualidad de materia y espíritu, de cuerpo y de alma, aflora como un producto de estos combates. El alma es promovida como el fundamento de un deseo de ser: nuevo medio para asegurar un polo de unidad e identidad a la fluidez humana y a su dispersión. Las reglas de una ascesis, de una medicina y de una pedagogía se formulan en la armadura de esta nueva pareja que, si bien no enuncia una verdad del hombre, sí es cierto que el hombre se ha disciplinado creyendo en ella. Verdaderamente fue una edad en la que el hombre se forjaba deletreando las palabras de su sabiduría. Fue en verdad una sabiduría educadora del hombre de Occidente.

Clémence RAMNOUX

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES.

É. BRÉHIER: *Histoire de la philosophie*, t. I, 6.ª ed., París, 1955. (Trad. cast. Bs. As., 1944.)

J. BURNET: *Early Greek Philosophy*, 4.ª ad., Londres, 1930. (Traducción francesa de A. REYMOND: *L'aurore de la philosophie grecque*, París, 1919.)

F. M. CORNFORD: *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912.

— *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952.

M. DÉTIENNE: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967.
H. DIELS y W. KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5.ª, 6.ª y 7.ª ed., Berlín, 1934-1954.
H. FRÄNKEL: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nueva York, 1951.
O. GIGON: *Der Ursprung des griechischen Denkens*, Basilea, 1945.
W. JAEGER: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947. Trad. cast., México, 1952.)
G. S. KIRK y J. E. RAVEN: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
L. ROBIN: *La pensée grecque*, París, 1928.
R. SCHAERER: *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, París, 1954.
P. M. SCHUHL: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934.
B. SNELL: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1948.
P. VERNANT: *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962.
E. ZELLER y W. NESTLE: *Die Philosophie der Griechen*, t. I y II, 7.ª ed., Leipzig, 1930.
E. ZELLER y B. MONDOLFO: *La filosofia dei Greci*, Florencia, 1938.

OBRAS ESPECIALES

Pitágoras

A. DELATTE: *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915. — *Essai sur la politique pythagoricienne*, París y Lieja, 1922.
A. KUCHARSKY: *Études sur la doctrine pythagoricienne de la Tétractys*, París, 1952.
J. E. RAVEN: *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

Heráclito

K. AXELOS: *Héraclite d'Éphèse*, traducción, París, 1958.
Y. BATTISTINI y R. CHAR: *Héraclite d'Éphèse*, traducción con introducción, París, 1948.
A. JEANNIÈRE: *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, París, 1959.
G. S. KIRK: *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.
R. MONDOLFO: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, México, 1966.
C. RAMNOUX: *Héraclite, l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959.
B. SNELL: *Heraclitus*, traducción alemana, 1944.
R. WALZER: *Eraclito*, texto y traducción italiana, Florencia, 1939.

Parménides

J. BEAUFFRET: *Le poème de Parménide,* París, 1955.
K. REINHARDT: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn, 1916.
E. RIEZLER: *Parmenides,* Francfort, 1934.
M. UNTERSTEINER: *Parmenide,* Turín, 1925.
W. O. VERDENIUS: *Parmenides,* Groningue, 1942.

Empédocles

J. BOLLACK: *Empédocle,* París, 1965.
W. KRANZ: *Empedocles, antike Gestalt und romantische Neueschöpfung,* Zurich, 1949.
J. ZAFIROPULO: *Empédocle d'Agrigente,* París, 1953.

Los atomistas

G. BAILEY: *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928.
G. VLASTOS: *Ethics and Physics in Democritus,* en «Philosophical Review», 54, 1945.

Anaxágoras

F. M. CORNFORD: *Anaxagoras Theory of Matter,* en «Classical Quarterly», 24, 1930.
A. L. PECK: *Anaxagoras: Prediction as a Problem of Physics,* en «Classical Quarterly», 25, 1931.
G. VLASTOS: *The Physical Theory of Anaxagoras,* en «Philosophical Review», 59, 1950.

Los sofistas

M. UNTERSTEINER: *The Sophists,* traducción inglesa de K. FREEMAN, Oxford, 1954.

2. Sócrates

¿Sócrates? ¿Qué Sócrates? Comenzando por los testimonios directos, hay que citar el de Aristófanes, en *Las Nubes*, una bufonada de autor de revistas en la que apenas hay algo aprovechable; o también el de las *Memorables*, indudablemente el más completo en cuanto se refiere al hombre Sócrates, porque Jenofonte, historiador, ceñido a los hechos, espíritu mediocre, no filósofo, promete la fidelidad de un Eckermann frente a un Goethe; existe, en fin, el de Platón, una creación genial. Entre los testigos indirectos, el más cercano, Aristóteles, se interesa sobre todo por el filósofo, y nada aporta de nuevo fuera de una distinción más radical entre la filosofía socrática y la platónica. Más adelante, Cleanto, Plutarco, Cicerón, Séneca, Aulo Gelio, Valerio Máximo, Estobeo, etc., al correr de los años, rebuscarán en el lote de las repeticiones establecidas. Siete u ocho siglos después de la muerte del sabio, Diógenes Laercio reunirá sobre él un buen número de anécdotas.

¿Quién era, pues, este hombre? Su busto, en el British Museum, hace pensar en Verlaine. Aquel sileno era feo, hasta el punto de que Nietzsche se pregunta si era verdaderamente un griego, si no representa al criminal típico, con su maldad raquítica: «Todo en él es exagerado, burdo, caricaturesco; y, al mismo tiempo, lleno de escondrijos, de segundas intenciones, de subterfugios.» Sin embargo, su fealdad atrae a Alcibíades. Caminaba con los pies descalzos, lo que en Atenas parecía tan singular como Rousseau en París vestido de armenio. A veces se nos muestra sucio, y es de extrañar, porque recomendaba limpieza y elegancia a los hermosos adolescentes. En resumen, una especie de mendigo (¿de qué vivía? No cobraba sus lecciones) al que quizá alguna vez (¿qué no se ha dicho sobre Sócrates?) le dieran una paliza, sin que dejara de sonreír, por la exasperación que causaba en el ágora su manía de discutir. Probablemente se exagera. Nacido en el año 469 a. C., en Atenas, del escultor Sofronisco y la comadrona Fenareta —algunos han pretendido que era un esclavo, escultor, y le atribuyeron las Gracias de la Acrópolis— se casó por lo menos una vez, con la proverbial Jantipa, de la que tuvo a Lamprocles; o quizá se casó dos veces, si es cierto su matrimonio con la hija de Arístides, Myrtho, que le habría dado dos hijos. Le gustaba bailar, tañía la lira, y el

Fedón nos lo muestra como poeta. Asombraba por su naturaleza demoníaca: «detente», «anda»; y se paraba o andaba según las órdenes de su *daimon*. Era un cosmopolita sedentario, a diferencia de los filósofos que se daban una vuelta por el Mediterráneo con objeto de instruirse, como desde el siglo XVI al XVIII recorrerán Europa. Sócrates no abandonó Atenas más que para defenderla contra los persas, en Delion (donde salva a Jenofonte), en Potidea (donde prueba su constancia), y para consultar al oráculo de Delfos («Sócrates es el más sabio de los mortales», «Conócete a ti mismo».) Vivió en unos tiempos turbulentos, bajo la tiranía de los Treinta, que, según Jenofonte, le prohibieron enseñar la retórica. Después de su huida (404), no le quedan más que cinco años de vida: en el 399 (mayo-junio) bebe la cicuta. Fue un hombre enigmático: bufón y serio, dueño de sí y demoníaco, dulce y violento, religioso y librepensador, asceta y amigo de banquetes, aristócrata y demócrata, sofista y antisofista, terrenal e idealista.

«Nos gustaría conocer su infancia», deplora el P. Festugière. Sobre su formación intelectual, nada podemos afirmar con certeza. Excluimos la hipótesis de que haya sido esclavo. Practicó, por tanto, la gimnasia, la música, la geometría —cuyo estudio recomienda— y la astronomía. ¿Fue alumno de Anaxágoras? ¿De Damon? No se sabe. ¿Fue discípulo del cosmólogo y físico Arquelao? Es probable que se apartara de él para adherirse a la filosofía moral. Indudablemente no coincidió con Parménides, y reconoce no haber entendido demasiado a Heráclito. Según Aristófanes, que le conoció, ayudó a Eurípides. Frecuentó a los sofistas: Protágoras, Hipias, Polos, Pródico de Keos. Debió discutir sobre los fundamentos del derecho con Trasímaco. Por último, tuvo entre sus oyentes a Platón, demasiado joven aún para haber ejercido alguna influencia sobre su maestro, del mismo modo que, más tarde, la recibirá él de Aristóteles, su propio discípulo.

¿Existe una filosofía de Sócrates? La respuesta es dudosa. No ha dejado ningún escrito. Nos transmiten sus palabras, pero ¿qué valor tienen esos testimonios? Según Diógenes Laercio, cuando Sócrates oyó a Platón leer su *Lisis*, exclamó: «¡Por Dios, cómo me hace decir este joven cosas que no son mías!» ¿Es Platón el autor de la metafísica de Sócrates? ¿O quizá fuera Jenofonte incapaz de comprenderla? Aclaremos lo más verosímil.

Si nos fiamos de un pasaje del *Fedón*, que tanto habría de chocar a Leibniz, Sócrates se hastió de la filosofía natural al comprobar que Anaxágoras, después de haber ligado la organización del cosmos a una inteligencia, se limitaba seguidamente a un mecanismo que hacía inútiles la Providencia y toda teleología. ¿Y

qué se seguía de ello? Que el Dios único y providente, en el que creía Sócrates, era en sí incognoscible y, por consiguiente, no podía fundamentar nuestro conocimiento del mundo. De golpe, quedaban inutilizadas las dos ideas metafísicas de Dios y del Mundo. Dios es objeto de fe, no de ciencia, y como Sócrates no podía apoyarse entonces en el dogma de una Revelación, su piedad no encontraba ninguna razón para someterse a las opiniones religiosas de la Ciudad, y aunque las respetaba, como buen ciudadano, su fe tenía que preferir, como buen filósofo, el deísmo. Por lo que respecta a la ciencia del Mundo, era a la vez imposible, inútil, como ya hemos visto, porque no demostraba la Providencia, e impía, porque reemplazaba a Dios, cuyos secretos intentaba violar indebidamente. ¿Qué quedaba? Quedaba el hombre. He ahí el sentido del «Conócete a ti mismo.»

¿Pero cómo puede conservar la idea de Hombre un valor metafísico sin el apoyo de las dos ideas metafísicas, Dios y el Mundo? ¿Acaso no se nos remite a un simple pragmatismo? Los artesanos y los técnicos se alegran de ello; los sofistas, fieles a su escepticismo, se alegran también; Sócrates, por su parte, no deja de luchar contra este empirismo. Interroga al artesano, al general, al político, incluso al sacerdote, y les demuestra que son incapaces de definir el objeto de su saber. Ataca a los más fuertes, a los sofistas, con sus propias armas. También ellos se interesan exclusivamente por el hombre, pero como pragmáticos: esos profesores (pagados) de política, esos virtuosos del alegato, no se preocupan para nada de la verdad absoluta; para ellos, lo verdadero se confunde con el éxito, no concierne a lo universal, no se aplica más que a casos concretos. De esta forma, Sócrates se incluye entre los sofistas limitando su búsqueda al único objeto que podemos conocer, el hombre, y lucha contra ellos negándose a identificar el hecho con el derecho, la verdad con el éxito.

En otros términos, Sócrates reivindica una razón irreductible a cualquier psicologismo. Es preciso, pues, que lo universal de esta razón se fundamente metafísicamente. Por lo menos, sería necesario que así fuese, pero ¿qué ocurre en realidad? Para nuestra ciencia, este fundamento no puede ser Dios, porque Dios escapa a nuestra ciencia y es el único que posee —como leemos en las *Memorables*— el privilegio de conocer las Ideas o Formas absolutas. Y como Sócrates no puede invocar, como hará Descartes, la Revelación de un Dios creador, infinito y veraz, tampoco puede fundamentar nuestras ideas —las únicas que están a nuestro alcance— en una metafísica de lo absoluto: está obligado a renunciar a todo dogmatismo, el de sus predecesores, Pitágoras, Demócrito, Parménides, o el de su sucesor, Platón, que

recurrirá al mundo de los inteligibles. Sin embargo, necesita que nuestras ideas sean verdaderas. El sustituto de la prueba metafísica le viene dado por una experiencia y por una analogía. La experiencia es la del demonio, especie de ángel de la guarda cuyas órdenes, positivas o negativas, ejemplifican, en el caso de una gracia particular para un individuo particular, una Providencia por encima de nuestros razonamientos; desde este punto de vista, el demonio asume, en la experiencia vivida, el papel del mito de Platón en la experiencia pensada. Por otra parte, la creencia en el Bien absoluto, por encima de los bienes relativos, sostenida por la teoría de la definición, entraña por analogía la creencia en la inmortalidad del alma y, por ello, en la validez universal de nuestros conceptos. En resumidas cuentas, al despejar la coherencia de las palabras de Sócrates tal como, bien o mal, han llegado hasta nosotros, parece que en él la razón práctica fundamenta la razón teórica, aunque todo esto quede más o menos implícito. Si se busca una metafísica explícita, no hay que pedírsela a Sócrates, sino a Platón —y al Sócrates de Platón—: en este sentido, y contrariamente a lo que más tarde sostendrá Zeller, Hegel no se equivocaba cuando negó la existencia de una filosofía de Sócrates.

Sigamos a Sócrates. Dialoga. Quizá sea el creador de la dialéctica. ¿Qué hacen los sofistas? Discursos destinados a deslumbrar por la ingeniosidad de la argumentación y por la belleza del estilo: emocionan y, al emocionar, persuaden. La dialéctica triza estos largos discursos; procede a base de preguntas cortas; no busca la ingeniosidad, sino el rigor racional; rechaza los efectos estilísticos; se dirige al intelecto y no a la reacción afectiva; su finalidad es convencer. Es bien sabido cómo la maneja Sócrates. Comienza por ironizar: «Yo no sé, pero tú sí sabes.» Ironía seria y burlona. Seriamente, Sócrates sabe que no sabe, porque ha renunciado a las pretensiones del dogmatismo; no menos seriamente, bajo otro ángulo, puede decir que el otro sabe porque espera ayudarle a que dé a luz una verdad. Al mismo tiempo, la ironía es burlona, porque la dialéctica se prepara a demostrar al otro —¡y ante los otros!— que en realidad ignora lo que alardea de saber; el dialéctico, observa Nietzsche, deja a su antagonista el cuidado de aportar la prueba de que no es un idiota, degrada la inteligencia de su antagonista: «¿Pues qué? ¿Acaso no es la dialéctica de Sócrates una forma de venganza?» Seria y burlona, la ironía se adentra por un diálogo que, en principio, debe desembocar en el parto de un espíritu. La verdad que debe parir ese espíritu es la definición de un género: no, repitámoslo, de la Forma absoluta que sólo es accesible a Dios, sino del género próximo que es accesible a nosotros. A él

accedemos remontando, por inducción, de lo particular a lo universal: lo justo no es esta buena acción o aquella otra; lo bello no es esta bella obra o aquella otra; no, es lo justo, es lo bello determinado en su esencia. Para determinarla, el dialéctico parte de lo que «se» dice, de las opiniones cuyas generalizaciones apresuradas mantiene el charloteo cotidiano, los prejuicios. El dialéctico rechaza estas opiniones que se dan en el ágora, llevando al antagonista a reconocer que no son aplicables a todos los casos de la misma especie, y que encierran algunas contradicciones. Cuando aún no se sabe lo que es verdadero, ya aflora lo falso. En efecto, no se podrá reconocer lo no-verdadero sin la capacidad de reconocer lo verdadero: como no hay múltiplo sin unidad, la conciencia de lo anormal implica la de lo normal, la confesión de la ignoración libera la posibilidad de un saber real; en resumen, lo particular percibido remite, cuando se reflexiona en ello, a un universal concebido. Partiendo de la enunciación incompleta, confusa, falible de la charlatanería cotidiana, la cadena de razones forjada por el trabajo en común del dialéctico y del protagonista remonta a la enunciación clara y verdadera de la esencia. De la definición nominal, en la que se detiene el sofista y que designa únicamente un conjunto empírico de predicados, se pasa, de subsunción en subsunción, a la definición real que desvela, en sus lazos esenciales, los predicados esenciales.

De esta forma, el gran mérito de Sócrates sería el de haber establecido que por un trabajo comunitario sobre el discurso común se podía llegar al discurso justo; mientras el sofista, maestro de los discursos persuasivos en lenguaje común, habla ante los otros, pero no con los otros, el dialéctico renuncia al monólogo aparatoso para convencer por medio del diálogo. La definición justa será, como en geometría, el principio de la deducción justa. Esta definición es un concepto fundamental, y pertenece a Sócrates esta teoría del concepto que enseña que el concepto es innato y universal. Es dudoso que el innatismo sea la reminiscencia platónica, y que el universal sea la Idea de un mundo inteligible que transciende al espíritu humano. Más probable es que el concepto socrático se limite a la comprobación de lo que descubrimos en todo espíritu humano mediante un interrogatorio bien llevado: el lugar de la verdad está en el mismo discurso, y no en un τόπος εἰδῶν que trasciende.

En este caso, si la verdad no se experimenta más que por el trabajo en común de la dialéctica, si este trabajo no debe ejercerse sobre los secretos de Dios, en resumen, si excluye la teología y la cosmología, la única tarea del filósofo consistirá en fundamentar la ciencia del hombre, la ciencia de la moral. Basta con referirse a la naturaleza del concepto para comprender en qué

sentido esta moral será, en un mismo impulso, idealista y utilitaria. No es idealista al modo de Platón, porque el concepto socrático no es la Idea platónica: lo es al proponernos el reino de lo universal sobre los fines empíricos. No es utilitaria como la entienden los sofistas, que confunden la verdad con el éxito político, porque razonan según la opinión y no según las ciencias: es utilitaria porque, al nivel de lo universal, lo útil es sinónimo de lo bueno, y no concierne ya a los apetitos, sino al deseo esencial, la voluntad, privilegio de todo hombre.

Nunca debe perderse de vista de dónde parte y adónde llega el pensamiento de Sócrates: no es Dios, no es el cosmos; es cualquiera, el artesano, el artista, el piloto, el médico, el político. A cada uno de ellos le preocupa lo útil, unas veces para sí mismo, a merced de sus impulsos y sus deseos egoístas; otras, para satisfacer las exigencias de un oficio que quiere que el calzado siente bien, que el escudo proteja bien, que el navío llegue a buen puerto, que el enfermo sane, que una reforma alcance sus objetivos. Sin embargo, aunque todos se preocupen por lo útil, ninguno lo define en su universalidad, sino por un beneficio inmediato, en algún caso particular, para un individuo particular, y no lo obtienen más que por la espontaneidad del deseo, la rutina del oficio, la práctica de un arte, los efectos de una retórica. El honor del dialéctico se centrará en demostrar que, si lo útil es lo bueno, lo bueno a su vez es el bien, cuya definición real se aplica a todos los casos y para todos los hombres y que, por ello, determina el objeto de una ciencia, y de una ciencia particular. Hay que pasar de lo deseado a lo deseable. En este paso, Sócrates no abandona la consideración de lo útil, ni siquiera cuando se eleva hasta Dios y el Mundo, donde toma el nombre de Providencia. Limitada al hombre, esta consideración de lo útil desemboca en el concepto del bien, y la providencia no es más que la previsión de la voluntad. El que no accede al conocimiento del bien, se conduce por instinto, deseo o técnica particular: espontáneamente se obedece al instinto, se intenta satisfacer el propio deseo —ésa es nuestra parte de naturaleza ciega— por rutina o por reflexión, se explota un saber. Con no menos espontaneidad, cuando se ve el bien, la voluntad lo sigue, porque la voluntad es el deseo del bien o, si se prefiere, el deseo razonable; y cuando el bien percibido no es aparente, sino real, tiene que ser el mismo para todos los hombres, es lo deseable. Ahora bien, cuando la inducción ha definido al bien como deseo esencial de la razón humana, al volver a la práctica por deducción, ese bien no perderá su universalidad para recaer en lo particular del deseo egoísta o en la ceguera de la rutina. El sabio actuará por ciencia; practicará la virtud, porque la virtud

consiste en dominar los movimientos de una naturaleza ciega y en conducirse según la ciencia del bien. Y como la razón es una, es preciso que la virtud sea una, cualquiera que sea la diversidad de los casos a los que se aplica. Es necesario también que, al ser una ciencia, sea comunicable, teórica y prácticamente. Por último, como la virtud es razón y la voluntad es el deseo de la razón, habría una contradicción al no admitir que el hombre, por esencia, quiere el bien y que, cuando hace el mal, se engaña. Nadie es malvado voluntariamente.

La misma continuidad, las mismas consecuencias se vuelven a encontrar si en lugar de pasar del deseo a lo deseable, pasamos del placer a la felicidad. Deseo del hombre razonable, la virtud, como todo deseo que se satisface, conlleva su propio placer; pero ya no se trata del placer del instinto, de los sentidos, del individuo empírico, sino de la felicidad, placer de la razón, y por tanto, deseable para todo hombre: de derecho, porque todo hombre se define por la razón; de hecho, porque el virtuoso tiene la tranquilidad del alma. En la diversidad de las ocasiones en que se realiza, la felicidad es una, como la virtud que la inspira, y en todos los casos apunta, como ella, a lo universal. Razón, virtud, felicidad: tres palabras para designar una misma esencia.

Sócrates no escribe; es un teórico puro. Va, viene, se interroga, vive la vida de la Ciudad. Su sabiduría ha de ser práctica, tendrá que demostrar que su ciencia no sólo es aplicable, sino aplicada. En la práctica, la virtud se pluraliza necesariamente en virtudes. Así, respecto a la Ciudad, la obediencia a la ley, aunque sea injusta, es el primer deber. Sócrates se negará, por consiguiente, a evadirse de la cárcel en que espera la muerte. Por lo que se refiere a los otros ciudadanos, los considerará siempre como amigos posibles, y se esforzará todo lo que pueda para serles útil, no devolverá mal por mal, mostrará hacia los jóvenes un amor pedagógico. Por último, en la educación de sí mismo será sobrio, para librarse de las pasiones y decidir soberanamente en cuanto a sus actos; cuidará su salud, despreciará el dinero, se cultivará, será modesto, piadoso, y se mantendrá alerta por medio del examen de conciencia.

Sócrates no escribe; no habla, como los sofistas, ante los otros; habla con los otros en el esfuerzo comunitario de la dialéctica. Por ello, debe predicar con el ejemplo. Si no demostrase con sus actos que es verdad lo que dice, Calieles no se equivocaría al compararlo con una rana croando dentro de un círculo de jóvenes. Pero Jenofonte apreció su valentía bajo las armas; Alcibíades fue testigo de su templanza; Atenas oirá pronunciar la apología

del sabio y sabrá cómo ha muerto. Nadie actúa mal voluntariamente.

¿Cómo resumiríamos el pensamiento, o la filosofía de Sócrates, si nos quedamos con lo que normalmente retiene la tradición? Reivindicaríamos para él la invención de la dialéctica: nada se sabe; es necesario hablar; no descubriremos la verdad por medio de grandes y espectaculares discursos, sino mediante el diálogo, todos juntos, de acuerdo en acuerdo. El lenguaje —nuestro *logos*— es el lugar de nuestra verdad. ¿Qué hemos de conocer? No al Dios oculto, ni tampoco, por consiguiente, al Mundo, que es su secreto: tenemos que conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, el hombre es innato para sí mismo. Una vez limitada al conocimiento de sí, la razón es capaz de certeza. Es portadora de conceptos verdaderos. Esta teoría del concepto o, si se prefiere, de la definición obtenida por la mayéutica, es uno de los títulos de gloria de Sócrates. En ella se debió inspirar Platón, pero Platón hizo del concepto una Idea transcendente. Los conceptos más útiles y más eminentes son aquellos que pueden ayudarnos a dirigir nuestra conducta. He ahí al Sócrates creador de la ciencia moral. La virtud consiste en resistir a los impulsos particulares, para seguir los mandamientos universales de la razón. Por tanto, del mismo modo que la razón, la virtud es una: esta afirmación también parece nueva. Las virtudes hacia sí mismo, hacia los demás, hacia el Estado, deben regularse en cada caso según lo universal: son emanaciones de la virtud. No basta con pensar bien; hay que actuar bien. Precisamente, la voluntad es el deseo esencial del hombre, que se dirige naturalmente hacia el bien. Por ello, nadie es malvado voluntariamente, y la satisfacción de este deseo se llama felicidad. La felicidad se puede enseñar porque la virtud, por su identificación con la razón, escapa a los azares de los temperamentos individuales, buenos o malos, y se hace comunicable.

De este modo fija la tradición, en sus grandes líneas, el pensamiento de Sócrates; pero el hombre sigue siendo un secreto. Enigmático en su vida —o convertido en tal por la contradicción de los testimonios—, es enigmático en su muerte. ¿Por qué fue condenado? ¿Acaso fue víctima de sus rivales, los sofistas, como Pierre de La Ramée lo fue de sus colegas de la Sorbona? Esto fue lo que se creyó hasta principios del siglo XIX: en efecto, mientras la historia no se impuso como ciencia, se olvidó el contexto histórico para aislar a Sócrates en una historia abstracta y mal construida, la historia de la filosofía. A pesar de todo, el contexto histórico no es unívoco. Leyendo a Aristófanes, parece que Sócrates suscitó contra sí la ira típica de los reaccionarios: «Este charlatán desvía a la juventud de nuestras enseñanzas»,

«ataca a la religión», «¡mueran los intelectuales!» Otras veces, por el contrario, parece como si a Sócrates, después de la tiranía de los Treinta, se le exigiesen cuentas por su colaboración con los aristócratas, incluso con los liberales: se cita a Jenofonte, a Cármides y algo menos a Platón, cuyo idealismo y estilo son causa de que se olvide demasiado la existencia que llevaban, en su *República,* aquellos ciudadanos que, para salvación de la Ciudad, no fueron suprimidos por la eutanasia o el exilio. De hecho, Sócrates es inclasificable: las palabras «aristócrata» y «demócrata» han perdido el sentido que tenían en el siglo IV antes de nuestra era, y sobre la cuestión política, la enseñanza del sabio es tan ambigua como la de Jean-Jacques Rousseau, a quien invocan anarquistas y totalitarios. ¿Recurriremos, desesperando de la historia, a la psicología y denunciaremos en la muerte de Sócrates una conducta fracasada? En este caso seguiríamos a Nietzsche: el sabio estaba cansado de la vida, estaba cansado de su sabiduría: «Sócrates quería morir: no fue Atenas, fue él mismo quien se obligó a la cicuta. Sócrates forzó a Atenas a la cicuta...» Y en favor de Nietzsche se puede invocar el último enigma: «Critón, no olvides que debemos un gallo a Esculapio.»

En definitiva, ¿cómo juzgar? Apenas había bebido la cicuta, cuando los atenienses —según dice Diógenes Laercio, pero algunos lo niegan— se arrepentían, cerraban las palestras y los gimnasios en señal de duelo, desterraban a los acusadores e incluso condenaban a muerte a Méleto. En cualquier caso, Sócrates representó, con su muerte, al sabio por excelencia: epicúreos y estoicos la ponen siempre de ejemplo para probar que no es un mal. Un Marsilio Ficino —que piensa en el *Banquete,* en el *Fedón*— intentará todo lo posible para transformar en una imagen cristiana esta perfecta imagen de la sabiduría. En el siglo XVIII servirá de bandera contra la «superstición», cuyo relativismo se subrayará llamando a Sócrates el Confucio de Europa, y a Confucio el Sócrates chino: «¿Se ha roto el molde —pregunta Voltaire— de los que aman la virtud por sí misma, como un Confucio, un Pitágoras, un Tales, un Sócrates?» Es cierto que la comparación ya se encontraba en Fenelón (*Diálogo de los muertos, entre Sócrates y Confucio*), y será explotada por los jesuitas en su actividad por China. Pero todo filósofo atacado desde la «superstición» toma o recibe el nombre del Ateniense: Sócrates-Diderot. Destinado a la condenación por Boileau (*Sátiras,* XII, 57), Sócrates sigue inquietando a aquellos cristianos que más le veneran. «A esta sabiduría le falta el sentido del mal», lamenta el P. Festugière. No, protesta Nietzsche: le falta el sentido de la vida; Sócrates es un síntoma de decadencia; su ecuación entre razón, virtud y felicidad es una prueba de debilidad contra el instinto.

«En cualquier sitio donde no se «razone», sino que se mande, el dialéctico es un polichinela. Sócrates fue el polichinela que se hizo tomar en serio.»

Para nosotros, el verdadero Sócrates no es el del erudito, sino el creado por Platón. ¿Creado? Entiéndase bien: transpuesto al nivel universal del lenguaje por uno de los más grandes artistas del lenguaje que hayan existido jamás. El verdadero Sócrates no es el hombre de carne y hueso que discutía en el ágora; es ese «personaje» vivo, cambiante, secreto, público, familiar, sublime, socarrón, recto, disputador, honrado, burlón, tierno, irritante, apasionante, sofista, filósofo, pero siempre dueño de sí y maravillosamente inteligente. ¿Dueño de sí? Esto significa dueño de su pensamiento —¡qué memoria, qué vuelo por encima de lo que se ha dicho, qué fuerza de síntesis exige la dialéctica!—, dueño de su cuerpo, dueño de sus actos —¡oh, la calma de esa mano consoladora en los hermosos cabellos de Cebes, un momento antes de la cicuta!—. Sócrates se transforma en un mito, un símbolo. Se podría hablar sin caer en el ridículo de un complejo de Sócrates, como se habla de un complejo de Edipo. Un samurai de la sabiduría, impasible, sencillo, sin afectación, sin la menor contracción estoica, ante la prueba soberana que transpone a quien ha vivido en aquél de quien se hablará (si se habla, porque, ¿cuántas muertes heroicas no tuvieron a ningún Platón para transponerlas?). Sí, el verdadero Sócrates es aquel cuyas palabras imperecederas inventa Platón. (Incluso en la traducción de Víctor Cousin. Tal vez el mejor comentario se le deba a Erik Satie.)

Yvon BELAVAL

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRINCIPALES

ARISTÓFANES: *Las Nubes.*

ARISTÓTELES: *Metafísica,* I, 6; XIII, 4.

— *Etica a Nicómaco,* VI, 3.

CICERÓN: *A Atico,* XIV, 9, 1.

DIÓGENES LAERCIO: *Vida, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres,* Libro II.

PLATÓN: Casi todos los Diálogos, particularmente *Ión, Protágoras, Hipias, Fedro, el Banquete,* y la trilogía formada por *Apología, Critón, Fedón.*

JENOFONTE: *Las Memorables.* (Una *Apología de Sócrates,* atribuida frecuentemente a Jenofonte, es apócrifa.)

OBRAS GENERALES

J. BRUCKER: *Historia crítica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta,* Lipsiae, 1742-1744, 4 t. en 5 vol.
J. BURNET: *Greek Philosophy,* I: *Thales to Plato,* Londres, 1914.
J. FESTUGIÈRE: *Socrate,* París, 1932.
A. FOUILLÉE: *La philosophie de Socrate,* 2 vols., París, 1874.
T. GOMPERZ: *Griechische Denker,* Leipzig, 1893-1909.
G. GROTE: *Plato and the other Companions of Socrates,* Londres, 1885.
G. W. HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vols. XVII-XIX de la Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1958.
W. W. JAEGER: *Paideia,* Berlín, 1934. (Trad. cast., México, 1962.)
V. M. de MAGALHÃES-VILHENA: *Le problème de Socrate,* París, 1952.
F. NIETZSCHE: *Le problème de Socrate,* en «Le Crépuscule des idoles» (escrito en 1888, publicado en 1889), trad. H. ALBERT, París, s. f.
W. WINDELBAND: *Geschichte der alten Philosophie,* Munich, 1923.
E. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* 2.ª parte, sección I, Tübingen-Leipzig, 1859-1868.

3. Platón

I. Datos biográficos.

Platón nació en Atenas el año 427, de una familia noble. Por línea paterna quizá fuese descendiente de Codro, el último rey de Atenas; su madre era nieta de Cricias el Viejo (ver el *Timeo* y el *Cricias*), prima hermana del Crícias que formó parte de los Treinta tiranos y hermana de Cármides. Es posible que Platón siguiese las enseñanzas del heraclitiano Cratilo. En el año 407 acontece algo capital en su vida: su encuentro con Sócrates, cuya enseñanza seguirá durante ocho años. En el 399, el maestro de Platón es condenado a muerte y su discípulo no asiste a los últimos momentos del filósofo. Platón se refugia inmediatamente en Megara, temiendo que Atenas persiga a los discípulos de aquél a quien había hecho morir. Allí encuentra a Euclides el Megárico.

A continuación emprende una serie de grandes viajes, cuyos detalles no siempre conocemos con plena certeza. Es probable que viajara a Egipto y a la Cirenaica y que allí se relacionara con Aristipo de Cirene y con el matemático Teodoro. Según una tradición, marchó a Italia meridional, donde conoció a algunos pitagóricos y, en especial, a Arquitas de Tarento. Según algunos autores, Filolao le vendió entonces los escritos secretos de Pitágoras, en los que Platón se inspiró para escribir el *Timeo*.

De esta época data, probablemente, la composición de la *Apología de Sócrates*, el *Hipias I y II* (menor y mayor), el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Cármides*, el *Laques*, el *Lisis*, el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Menón*.

En el año 388 comienza la gran aventura siciliana; Platón piensa que podrá convertir a Dionisio I el Antiguo a sus ideas político-filosóficas. El filósofo se malquista rápidamente con el tirano, que destierra a Platón. En el camino de vuelta es capturado en Egina, quizá por orden de Dionisio, que estaba en guerra con Atenas. Vendido como esclavo, lo compra el cirenaico Anniceris, que lo había reconocido, y le pone en libertad. Platón vuelve a Atenas en el 387 y funda la Academia, que es la primera gran escuela de la Antigüedad organizada de forma sistemática, con aulas y biblioteca. Es probable que date de esta época

la redacción del *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Ión*, el *Menexeno*, el *Eutidemo*, el *Cratilo* y el comienzo de la *República*.

Dionisio I el Antiguo muere en el 367 y le sucede su hijo, Dionisio II el Joven. Dión, cuñado de Dionisio I, con quien Platón había estrechado relaciones de amistad durante su primer viaje, manda llamar al filósofo, que vuelve a Sicilia, dejando a Eudoxio al frente de la Academia. La desavenencia con Dionisio II no se hace esperar; éste destierra a Dión y después a nuestro filósofo, que vuelve a Atenas. En esta época debe situarse la redacción del *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*.

En el año 361, Dionisio II invita de nuevo a Platón, que sale para Sicilia por tercera vez. Rápidamente estalla una nueva desavenencia y a Platón se le asigna residencia obligatoria. Es liberado posteriormente por intervención de Arquitas. Vuelve a Atenas, donde redacta el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*, que quedan sin acabar. Muere en el año 347.

II. La obra de Platón.

Plantea a los comentadores numerosos problemas. Los tres principales son los siguientes: ¿En qué orden cronológico hay que clasificar los escritos de Platón? Es imposible responder con certeza, y los historiadores del platonismo aportan respuestas divergentes a este problema. Por otra parte, ¿puede separarse con exactitud lo que pertenece a Sócrates de lo que pertenece a Platón en los diferentes diálogos? Tampoco aquí es posible responder con precisión; todo lo que se puede decir es que a medida que Platón avanzaba en la redacción de su obra, Sócrates se convertía cada vez más en el portavoz de las ideas de su discípulo. Por último, ¿qué otras influencias se pueden descubrir en la obra platónica? Seguramente son muy numerosas: pitagorismo, eleatismo, heraclitismo, orfismo; pero es difícil, y quizá ocioso, rastrear los influjos en una obra de indiscutible personalidad, escrita por un hombre que seleccionaba las influencias en lugar de padecerlas.

III. Los primeros diálogos.

Se nos muestra en ellos al que fue, sin duda alguna, el inventor de la teoría de las ideas, Sócrates, y son al mismo tiempo una defensa frente a las acusaciones que se lanzaron contra él: la de introducir nuevos dioses y corromper a la juventud.

a) *Apología de Sócrates.*

En la *Apología de Sócrates* se resalta la importancia de la idea de verdad: «No han dicho ni una sola palabra verdadera», dice Sócrates, que, por su parte, quiere proclamar «toda la verdad», verdad que está ligada a la idea de justicia. El Sócrates de la *Apología* examina a sus conciudadanos en las calles, en las tiendas, les inquieta aparentemente, responde a las acusaciones como un sofista, pero es más frecuente que lo haga como un sabio, apelando sin cesar a la sabiduría humana y a la preocupación que el dios tiene del hombre. Como más tarde, en el *Fedón*, la meditación de Platón se centra sobre la vida y la muerte de Sócrates; en este sentido se puede decir que la raíz del platonismo es existencial, pero si analizamos, por otra parte, las ideas de verdad, de justicia y de bien, se nos hará patente la forma en que la filosofía de Platón se articula sobre la de Sócrates.

b) *Hipias menor.*

El *Hipias menor* nos da una idea de Sócrates tal como le verían muchos de sus contemporáneos, es decir, como un sofista más. La cuestión planteada en este diálogo es la siguiente: ¿Es preferible mentir voluntaria o involuntariamente?. Plantear esta cuestión es una forma de buscar en qué consiste el bien. Si el que corre mal voluntariamente es superior al que corre bien involuntariamente, si el alma que permite a un arquero fallar el blanco cuando quiere es superior al alma que hace fallar involuntariamente, habrá que decir que el alma más justa será aquella que posee a la vez la ciencia y la fuerza, y puede hacer el mal voluntariamente. Pero Sócrates retrocede ante tal conclusión. El alma que posee la fuerza y la ciencia no podrá hacer voluntariamente el mal, porque la virtud es una ciencia, la ciencia del bien. El hombre justo no puede, por tanto, mentir voluntariamente, no puede hacer voluntariamente el mal. Lo voluntario es siempre superior a lo involuntario y está determinado por el conocimiento. Pero esto no aparece en el mismo diálogo, y por esa razón los comentadores lo han clasificado en el género anatréptico, es decir, que ese diálogo nos aleja de algo y quiere hacernos comprender que el problema está mal planteado y que la razón del hombre de bien será buena porque está gobernado por la razón.

c) *Critón*

En la *Apología,* Sócrates hablaba a sus jueces; en el *Critón* habla a sus amigos y, más particularmente, a Critón, que quiere obligarle a que se evada de la prisión. Según Sócrates, no hay que responder a la injusticia con la injusticia, ni hacer el mal a quienes nos lo han hecho. En este momento, Platón da la palabra a las leyes para sostener que es preciso atenerse a los juicios de la ciudad: «Tú nos perteneces, has salido de nosotros y eres nuestro esclavo.» Si Sócrates intentara huir, destruiría las leyes y la patria. Nada ha de preferirse a lo justo, y cuando se rechaza la justicia de los hombres se violan las leyes.

d) *Cármides.*

El *Cármides* forma parte de esos diálogos en los que Sócrates se propone definir una virtud y mostrar que, si la definición no consigue su objetivo, es a causa de la unidad de las virtudes, que se implican entre sí, y que presuponen una definición del bien, a la que se llegará en la *República.* ¿Qué es la sabiduría? Cármides propone una primera definición: quien posee la sabiduría o, más exactamente, la moderación, debe hacer las cosas con calma. Pero, responde Sócrates, eso sería actuar con lentitud; ahora bien, en las cosas del cuerpo, lo laudable es la rapidez y, por otra parte, la vivacidad de espíritu es preferible a la lentitud. Cármides ofrece entonces una segunda definición: la sabiduría es el pudor; pero Sócrates, invocando a Homero, nos dice que el pudor es mala compañía y que la sabiduría es buena. Cármides da una tercera definición: para un hombre, la sabiduría consiste en hacer las acciones que le son propias. Pero esta definición es demasiado individualista.

En efecto, ¿qué quiere decir esa expresión? Que el hombre, como tal, debería tejer y lavar sus propios vestidos, fabricar su calzado y así en todo lo demás. Estamos, pues, concluye Sócrates, ante una definición expresada con enigma, porque, evidentemente, en sí misma no es correcta.

Critias, que era el autor de esta definición, toma la palabra e introduce una distinción entre los que hacen y los que actúan. Hay aquí dos ideas diferentes. La obra hecha puede merecer condena si no la acompaña la belleza; pero el trabajo nunca es condenable. Sócrates concluye que al hecho de hacer cosas bellas Critias le llama trabajo y πρᾶξις. Evoca el recuerdo de Pródico,

que trabajaba por medio de la distinción de nombres y que, por esa razón, fue un precursor de Sócrates. Sócrates dice que es preciso mostrar y manifestar el sentido adecuado. Los dos interlocutores están de acuerdo en que el hombre sabio es aquel que hace las cosas que hay que hacer. Pero, ¿cómo sabemos que se saben las cosas que hay que hacer? Un médico puede prescribir un remedio ineficaz e incluso dañino. En este caso estamos obligados a juzgar la sabiduría según las consecuencias. Critias y Sócrates estarán de acuerdo en rechazar esta idea, según la cual el médico es sabio cuando sana al enfermo, aun cuando no sepa que es sabio, y sin saber a ciencia cierta que el remedio va a actuar.

Hace falta, pues, una nueva distinción. Será la que consista en decir que ser sabio es conocerse a sí mismo.

e) *Laques.*

El *Laques* plantea el problema de la educación de los niños. ¿Podremos encontrar un técnico que sea sabio en el arte de lo que queremos enseñar? Con ello se plantea el problema de la definición de la virtud en su conjunto, y vamos a comenzar por intentar definir lo que aparece como una parte de la virtud: el valor. El estudio de cierto número de aporías conduce a mostrar que deberíamos saber de antemano lo que hay que temer y lo que hay que esperar; para eso se necesita una ciencia superior a la de los médicos y artesanos. Hay un valor propio de quien busca: «El discurso —dice Sócrates—, el λόγος, nos invita a mostrar entereza.» El valor nos incita a buscar lo que sea el valor. El *Laques* nos muestra que no hay que proceder por medio de ejemplos particulares; nos orienta, como el *Cármides*, hacia aquella idea del Bien que más tarde se explicará en la *República;* encontramos aquí una crítica de la idea de que una virtud particular es una parte de la virtud. No hay partes de la virtud, la virtud es una totalidad, y esta totalidad implica la ciencia. Sólo es valiente el hombre que sabe lo que afronta; una entereza sin razón es mala y no merece el nombre de valor.

f) *Eutifrón.*

El *Eutifrón* está relacionado con la *Apología;* se trata de la acusación de Méleto, que hace de Sócrates un fabricante de dioses; si Sócrates, empujado por su demonio divino, quiere enseñar a los demás su propia sabiduría, corre el peligro de que

brantar la piedad tradicional. Se trata de saber, por tanto, qué es la piedad. Hay un εἶδος por el que las cosas piadosas son piadosas, y todo lo que es semejante a esta idea de piedad es piadoso. Pero Eutifrón observa que los dioses difieren entre sí en lo que se refiere a lo justo, lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo. Hay que examinar, pues, el juicio de los dioses tanto como el de los hombres, estudiando el objeto de su juicio. ¿Los dioses aprueban lo que es piadoso porque es piadoso, o bien es piadoso porque los dioses lo aprueban? Estamos, como siempre, ante el problema inmutable: ¿qué es la piedad? ¿Conseguiremos captar esa esencia que parece escamotear nuestros esfuerzos? No llegamos a descubrir la esencia de la piedad, como tampoco llegamos a descubrir la esencia del valor en el *Laques,* ni la de la amistad en el *Lisis,* ni, posteriormente, la de la verdad en el *Teeteto.*

g) *Lisis.*

El *Lisis,* que trata de la amistad, nos transporta hacia los momentos más dialécticos del pensamiento de Platón. Los amantes se pertenecen, por decirlo así, el uno al otro en afecto recíproco. ¿Se pertenecen el uno al otro porque son diferentes o porque son parecidos? Pero ni la idea de parecido ni la idea de contrario fundamenta la amistad. Es una intuición divina, emparentada con aquella de que nos habla el *Ión,* que nos dice que lo que es amigo de lo bueno y del bien es lo que no es ni bueno ni malo. En particular, quienes filosofan son aquellos que, por no ser completamente sabios pero tampoco malos, aman la sabiduría.

Concebimos entonces, en la perspectiva platónica, el papel de la ignorancia socrática; pero al mismo tiempo se nos ofrece la siguiente idea propiamente platónica: «¿Acaso no somos arrastrados al infinito, a menos que no consigamos alcanzar el principio que no nos remita a ningún otro del que sería amigo, y que es ese primer amigo —si podemos hablar así— por quien decimos que todos los otros amigos nos son amigos?» De esta forma, es el bien quien realmente es amigo. Esto no quiere decir que el odio y la enfermedad no desempeñen ningún papel. Si nada fuera capaz de dañarnos, ¿tendríamos necesidad de socorros? Si el enemigo desapareciera, la amistad se desvanecería. No por ello deja de ser verdad que la causa de la amistad es el deseo, y el deseo es deseo de lo que nos falta. Pero si una cosa nos falta es porque nos es propia. Buscamos lo que nos conviene por naturaleza. Tal es el bien.

h) *Hipias mayor.*

El *Hipias mayor* es una búsqueda de la definición de lo bello. El sofista Hipias piensa que puede dar fácilmente una definición, pero a Sócrates no le satisface ninguna de las que ofrece, porque las definiciones propuestas son demasiado particulares y la belleza es una cualidad de conjunto. No puede reducirse a la utilidad; tampoco es, al menos en este diálogo, idéntica al bien; no se reduce a lo agradable; por otra parte, existen muchas formas de agrado. Después de la refutación de todas las definiciones de Hipias, Sócrates le pregunta si la belleza no se encuentra en las cosas y en las personas bellas como consecuencia, o bajo el efecto de una esencia o existencia (οὐσία) que les pertenece a todas sin estar completamente en ninguna. El diálogo parece terminar con una vacilación y una duda: «Ando errante por todas partes en perpetua incertidumbre.» Sócrates reconoce que no sabe lo que es la belleza. El saber es, en efecto, cosa difícil, pero, y éstas son las últimas palabras del diálogo, las cosas bellas son difíciles.

Los diálogos que presentan a la virtud como ciencia se completan con el *Ión,* en el que por encima de la ciencia, vemos aparecer lo que quizá sea una transformación del demonio socrático: la parte divina, la θεία μοῖρα que inspira a los poetas y a los grandes creadores. Acaso encontremos más tarde, en el *Cratilo,* el equivalente de esta θεία μοῖρα en el pasaje en que Sócrates queda dominado por una especie de inspiración divina.

Tal vez habría que citar aquí, igualmente, el *Menexeno,* sobre cuyo sentido han hecho los críticos numerosos comentarios. Este diálogo, que trata de la oración fúnebre, pertenece al «género ético». Con una ironía de permanente actualidad, Platón nos dibuja en él un cuadro de todas las oraciones fúnebres pasadas, presentes y futuras. La finalidad de tal caricatura es la de ponernos en guardia contra los prestigios de la retórica, que sólo es el arte de presentar de forma seductora y engañosa una serie de mentiras, fácilmente creídas por quienes las escuchan. El *Menexeno* nos introduce, pues, en esa denuncia del arte de los sofistas y de los oradores al que Platón consagrará numerosos pasajes de sus diálogos.

Así es como se nos aparece el Sócrates que Platón nos presenta en sus primeros diálogos: una figura contradictoria, entre la ciencia y la inspiración, que se opone a los sofistas aunque parece muy próximo a ellos en su argumentación, pero que, al contrario de los sofistas, invita a los demás a la autenticidad, invoca la

idea de una misión, acepta la muerte bajo la mirada de los dioses y hace tomar conciencia a los demás de su ignorancia e implica siempre la afirmación de la justicia y de la verdad. En el pensamiento de Sócrates subsistía, al lado del elemento racional, un elemento demoníaco del que su «demonio» era a la vez la fuente y la expresión. Este maestro de los racionalistas es, al mismo tiempo, un hombre que se refiere sin cesar a las indicaciones y especialmente a las prohibiciones de su «demonio», y que acude a consultar a la Pitia de Delfos. Este elemento demoníaco, que aparece particularmente en el *Ión,* muestra que existe algo que está por encima de toda técnica: ese algo es la inspiración. El poeta se hace portavoz del dios y, a su vez, inspira a los oyentes. Entre los dioses y los hombres hay una comunidad que se sitúa en ese reino demoníaco donde residen la profecía y la magia.

IV. Fedón.

El *Fedón* es el primer diálogo que nos hace avanzar hacia la metafísica de Platón, a menos que ésta no haya sido también la metafísica de Sócrates. El diálogo se hace propiamente metafísico a partir del momento en que se aborda la cuestión de la inmortalidad del alma, a raíz de una objeción de Cebes. Se trata de probar que el alma no desaparece cuando se separa del cuerpo, que no es algo que se desvanece como un soplo o una humareda.

Sócrates da cuatro argumentos a favor de la inmortalidad del alma. Se podría decir que el primero es heraclitiano: si es verdad que los vivos renacen de los muertos, es preciso admitir que las almas están allá lejos. Si la muerte viene de la vida, podemos sacar la conclusión de que la vida viene de la muerte, como el sueño de la vigilia y la vigilia del sueño. Esta generación doble implica la existencia del lugar donde reside la muerte, es decir, del Hades. Sócrates añade que en aquel lugar la suerte de las almas buenas es buena y la suerte de las almas malas es peor.

Este argumento pitagórico se completa con el argumento propiamente socrático de la reminiscencia. Todo lo que aprendemos es recuerdo, y es necesario pensar que, en un tiempo anterior, hemos aprendido todo lo que ahora recordamos. Esto sería imposible si nuestra alma no hubiera estado en alguna parte antes de tomar forma humana. De aquí se deduce fácilmente la afirmación de la inmortalidad del alma.

Esta teoría de la reminiscencia está ligada a la idea de una especie de olvido y, en segundo lugar, a la idea de una cierta carencia de las cosas sensibles en relación con las inteligibles. Los objetos sensibles tienden a ser esa realidad que es superior a ellos,

pero no lo consiguen; lo desean, pero permanecen en una especie de estado de carencia. La sensación está, pues, en el origen de algo que la supera, porque existe un ámbito de las cosas en sí al que están ligadas las cosas sensibles por una relación de insuficiencia e incapacidad ya apuntada.

Los interlocutores no están completamente persuadidos; el hechizo del alma ante estos argumentos, que en el fondo tienen algo especial, ¿será bastante fuerte como para subsistir en las tempestades que pueden sobrevenir en el momento de la muerte, aunque se repitan estos sortilegios todos los días? Hay que unir los dos primeros argumentos, el de los contrarios y el de la reminiscencia, y fortificarlos con un tercero que va a descansar sobre la oposición entre lo simple y lo compuesto.

¿Qué puede disolverse, descomponerse? Unicamente lo que está compuesto. Ahora bien, de un lado tenemos lo visible, de otro lo invisible; de un lado lo inmutable, del otro el cambio; de un lado el alma, pariente de lo invisible; del otro, el cuerpo, pariente de lo visible. Es propio del cuerpo el disolverse, mientras que el alma permanece indisoluble. Cuando el alma pura va al Hades no es aniquilada, como piensan la mayoría de los hombres, sino que se concentra en sí misma. Va hacia lo que se le parece, hacia lo que es invisible, hacia lo que es inmortal y sabio. Por lo que respecta a las otras especies de almas, quedan como entrecortadas por el cuerpo y toman forma corporal, se hacen pesadas, de tierra, y visibles; si participan de algo, es precisamente de lo visible. Platón reintroduce aquí la consideración de la metempsícosis; las almas rendirán justicia de lo que han hecho sufriendo un exilio en las diferentes especies de animales. A estas almas se opone el género de aquellos que son amigos del saber y que filosofan rectamente.

Simmias concede a Sócrates, ciertamente, que el alma conoce algunas cosas antes incluso de estar sobre esta tierra. Pero si el alma es armonía, ¿cómo puede haber precedido a las cosas de esta tierra? Por otra parte, hay cosas que son aptas para conducir y otras para seguir; pero es evidente que una armonía hecha de cosas compuestas no puede conducir, sino únicamente seguir a esas cosas compuestas. En tercer lugar, y puesto que admitimos que hay almas más virtuosas que otras, ¿no habría que admitir que son más armoniosas? Se daría, pues, una doble armonía; una armonía distinta a la primera armonía, que es la constitutiva del alma; ¿cómo hacer diferencias de armonía entre las almas si la esencia del alma es la de ser armonía? Entre la idea de alma y la de armonía hay, por tanto, una diferencia esencial. Además, si el alma fuera armonía, no habría ningún alma mala y todas las almas serían buenas. De todo ello, Sócrates

concluye, contra el pitagorismo, que el alma es demasiado divina como para situarla en el rango de una armonía.

Aquí vuelve a tomar la palabra el segundo pitagórico, Cebes. Aun admitiendo que se haya probado que el alma existe antes que el cuerpo, que es algo fuerte y divino, esto nos induce a pensar, sin duda, que dura más tiempo que el cuerpo, pero no que es inmortal, tanto más cuanto que se puede concebir su venida al cuerpo como el principio de una ruina del alma, que debe continuar como una enfermedad que se desarrolla.

Sócrates no responde directamente a esta objeción; su respuesta, indirecta, se apoya en su propio desarrollo filosófico y en la teoría de las ideas. La pregunta de Cebes nos incita a investigar la causa de la generación y de la corrupción, porque la venida al cuerpo sería una especie de corrupción. Para responder es preciso volver a situar el socratismo en el conjunto de la investigación acerca de la naturaleza, que constituía la primera forma de la filosofía. ¿Cuál es la causa de que un hombre crezca? ¿Cuál es la causa de que el número Uno se transforme en el número Dos? No es la unidad que se añade al primer Uno, ni el hecho de que el primer Uno se añada a la unidad; el Dos no se produce por un fraccionamiento. Tales son los problemas que inquietan al espíritu de Sócrates cuando, según nos dice el *Fedón,* abre el libro de Anaxágoras. En él vio que existía el Espíritu, el *Noûs,* que disponía las cosas y era causa de todas las cosas. Sócrates entendió que sería lógico buscar para cada cosa en particular la mejor manera en que pudiera ser dispuesta. La generación de las cosas se comprendería atendiendo a lo mejor; la causa dispondría cada cosa según lo mejor para ella y para todos. Ahora bien, Anaxágoras no procede de este modo. Después de su primera afirmación del Espíritu, recurre a unas causas de orden mecánico. Es como si, dice Sócrates, se explicara mi presencia aquí, ante el tribunal, por la naturaleza de mi cuerpo, de mis huesos, de mis músculos, por sus distensiones y tensiones. Sucede que se confunde la causa de un hecho con la condición sin la cual ese hecho no puede ser. En ello hay un lamentable olvido de lo que Sócrates llama el λόγος; si nos adentramos por ese camino, andaremos a tientas entre tinieblas. En realidad, lo que religa y sostiene las cosas y todos los movimientos es el bien y la obligación. Asistimos a la primera formulación de la teoría del bien que habrá de desarrollarse en la *República.* Pero Sócrates añade, de una forma comparable a lo que se dirá en la *República,* que es incapaz de descubrir ese bien, y que todos los demás son igualmente incapaces; por consiguiente, no hay que ser demasiado ambicioso y emprender algo así como un segundo camino, o, según sus palabras, una «segunda navegación», dejar de lado las

cosas que son, en otros términos el ser, y contemplar en el agua, en los reflejos, la imagen de lo que es. Porque la verdad de los seres corre el peligro de escapársele si miro directamente hacia ella, y es preferible, por tanto, que me refugie en lo que Sócrates llama los λόγοι, es decir, los razonamientos a propósito de las cosas que son. Tomando en cada ocasión como hipótesis el λόγος más sólido, afirma como verdadero lo que concuerda con él. Aquí vuelve a esbozar una teoría que se desarrollará en la *República* al tratar de la dialéctica; al mismo tiempo observa que no hay nada nuevo en lo que dice, porque sólo es una nueva manera de afirmar que es preciso suponer que existe lo bello en sí, el bien en sí, y las demás cosas de esta manera. He ahí lo que dará en sentido propio la idea de causa. Y Sócrates espera que a partir de estas cosas podrá exponer y descubrir que el alma es inmortal.

Las cosas bellas son bellas porque participan de ese bien situado más allá. No se tratará, pues, de explicarlas por otras causas, las causas sabias, como el color bello o el bello dibujo, sino de decir sencillamente, ingenuamente, que lo bello sólo es tal por la presencia y la comunidad de ese bien situado más allá, o por alguna relación con él que todavía no se ha definido. Aquí se plantea todo el problema de la participación, que será retomado, sobre todo, en el *Parménides*. En cualquier caso, hay que aferrarse al principio de que las cosas se hacen bellas por lo bello, grandes por la magnitud, pequeñas por la pequeñez y, en estos últimos casos, se hacen grandes o pequeñas por la cantidad. Si el Dos se produce es por el poder de la díada; y lo Uno es tal por el poder de la mónada. En todos los casos intervienen esencias propias. Cederemos a gentes más sabias las causas más complicadas.

Sócrates expone ahora de forma un poco más precisa la esencia de lo que todavía no llama la dialéctica; se trata de tomar como punto de partida la aseguración de un supuesto y ver si sus consecuencias concuerdan entre sí o no. Para dar cuenta inmediatamente de este mismo supuesto es necesario remontar más alto, planteando otro supuesto, el que aparezca como mejor entre todos los supuestos que se encuentran al remontar, hasta que lleguemos a lo que es plenamente suficiente; y, según la *República*, sabemos que lo plenamente suficiente no puede ser más que el mismo Bien.

Hemos afirmado, pues, dos cosas. En primer lugar, que cada una de las ideas es; en segundo, que las denominaciones que damos a las cosas se explican porque participan de las ideas. Nos vemos obligados a hacer una distinción: por una parte, existen diferencias entre los seres particulares, diferencias que son como

accidentes que les acontecen sin pertenecer a su naturaleza; no pertenece a la naturaleza de Simmias el ser más alto que Sócrates, ni a la naturaleza de Sócrates el ser más pequeño que Simmias; Sócrates posee sencillamente la pequeñez en relación a la altura de Simmias; es un problema de relación. Por otra parte, la dimensión en sí nunca podrá ser a la vez grande y pequeña, pero hay que añadir que la grandeza en nosotros nunca podrá recibir a la pequeñez. Si la pequeñez se aproxima a ella, o bien la grandeza huirá, o bien desaparecerá por completo. Esta afirmación es muy importante para probar que hay incompatibilidad entre la muerte y lo que participa de la vida, es decir, el alma.

El platonismo, filosofía de las ideas, es también filosofía del alma y, si consideramos al alma como pariente cercano del movimiento y a las ideas como algo en reposo, diremos que es a la vez, y en el mismo diálogo, filosofía del movimiento y filosofía de la quietud. Queda por demostrar —éste será el cometido del *Sofista*— que en las ideas hay movimiento y vida y que, por tanto, se pueden satisfacer las dos necesidades que tiene el hombre de reposo y movimiento.

Todos estos razonamientos y toda esta argumentación quedan completados por un mito que nos muestra el destino de las almas después de la muerte.

El diálogo termina con el relato de los últimos momentos de Sócrates, esos momentos en los que su calma y su lucidez, ambas tan emocionantes, casi nos hacen superar el terreno de lo humano.

V. Menón.

Dos problemas dominan el *Menón*, y como el segundo, ligado por otra parte al primero como a su presupuesto, está muy cercano al *Fedón*, parece conveniente estudiarlo inmediatamente después de éste. El primer problema queda planteado desde el principio: «¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud se adquiere por la enseñanza, por el ejercicio, o si se da al hombre por la naturaleza, o si procede de cualquier otra causa?» Para resolverlo hay que dar una definición de la virtud. Buscar una definición es buscar una unidad; ahora bien, Menón no presenta a Sócrates más que un enjambre de diversas virtudes y, sin embargo, nosotros queremos definir la virtud en sí misma. En este punto, un segundo problema viene a complicar el primero, al mismo tiempo que nos sitúa en el camino de la solución: ¿Cómo se puede buscar lo que no se conoce? ¿Cómo reconocer que se ha encon-

trado lo que se buscaba, si no se conoce de antemano lo que se buscaba?

En este momento surge el episodio del esclavo que, bajo el impulso de las preguntas de Sócrates, llega a descubrir un teorema de geometría que no se conocía. Estos conocimientos surgieron en él primero como un sueño, pero con sólo interrogarle varias veces acaba por saber estas cosas como algo que pertenece al mundo. Aprendió por sí mismo esa ciencia y, por tanto, hubo de aprenderla en un tiempo diferente, cuando aún no era hombre, en ese tiempo que Platón llama el tiempo eterno. En ese tiempo eterno existía su alma; la verdad de las cosas que son está, pues, en el alma, y ese alma es inmortal.

Una vez dicho esto, Sócrates insiste en la búsqueda de la definición de la virtud. Al ser un bien, la virtud es una ciencia; sin el saber, sin el espíritu, una virtud como el valor no puede existir, no sería más que una presuntuosa audacia. Alcanzamos la felicidad gracias a la reflexión. Y, sin embargo, no es por un saber como podemos alcanzar la virtud, porque la virtud no puede enseñarse; por la educación únicamente pueden producirse oradores, mas no sabios; Temístocles y los otros grandes hombres de Estado no pudieron transmitir a sus hijos sus propias cualidades. Por eso debemos llamarles hombres divinos y situarlos a la misma altura que a los poetas: un soplo divino les alcanza.

A pesar de todo, el *Menón* deja muchos problemas en suspenso y, en particular, el que se había planteado desde el principio: ¿Qué es la virtud?

VI. Protágoras.

El *Protágoras* examina las mismas cuestiones que el *Menón*. Insiste sobre la sabiduría. La sabiduría, desde el comienzo, está ligada a la belleza. En este diálogo, como en el *Gorgias*, se dirigirá nuestra atención varias veces hacia el alma, más preciosa que el cuerpo, y de la que dependerán nuestra felicidad o nuestra desgracia, según que actuemos bien o mal. En todos estos diálogos, una de las preocupaciones de Platón es la de oponer Sócrates a los sofistas, con los que sus contemporáneos trataban de confundirlo; por eso, estos diálogos son como una continuación de la *Apología*. Protágoras pretende enseñar la política; Sócrates piensa que la política no puede enseñarse; y nos encontramos ante los mismos ejemplos invocados por el *Menón* respecto a la virtud. Los mismos grandes hombres políticos citados en el *Menón* son llamados aquí en testimonio para manifestar que no pudieron hacer mejores a próximos ni a extraños.

¿Existe una universalidad de la virtud o una diversidad de virtudes? Sócrates observa que Protágoras, en sus discursos, habla de la justicia, de la sabiduría, de la santidad y de cosas parecidas como si formaran un todo que es la virtud; el problema consiste entonces en saber si la virtud es algo único cuyas partes son esas virtudes, o si esas virtudes no son más que partes de aquella cosa única. Si son sus partes, ¿lo son al modo de las partes del rostro, es decir, diferentes una de otra en su cualidad, o bien son homogéneas como las partes de un trozo de oro? Protágoras admite que son como las partes del rostro respecto a todo el rostro. En este caso, se trata de saber si a cada individuo le corresponde una u otra de estas virtudes, o bien si el que posee una de ellas las posee todas. Protágoras adopta el punto de vista directamente contrario al que tomará Sócrates; muchos individuos son valientes sin ser justos, o justos sin ser sabios; pero admite que la sabiduría es la primera de todas las virtudes. Sócrates imagina un interlocutor que plantea el problema de saber si hay una diferencia entre la santidad y la justicia, de tal modo que la santidad sea no justa y la justicia no santa. Inmediatamente añade que él se inclina a decir que la justicia es santa y que la santidad es justa; la justicia es o idéntica o muy semejante a la santidad. Protágoras responde que hay parecidos entre todas las cosas, que incluso hay semejanzas entre los contrarios y que, en cualquier caso, hay parecidos entre las partes del rostro, pero que no está permitido llamar semejantes a las cosas que tienen algunos puntos de semejanza. Pero, responde Sócrates, ¿sólo hay algunos puntos de semejanza entre lo justo y lo santo?

La discusión de este tema se detiene en esta oposición y Sócrates vuelve al estudio de la esencia de lo bello y de lo bueno y de sus contrarios. Si se atribuye a una cualidad un solo contrario, como piensa Sócrates, estamos obligados a decir que el contrario de la habilidad y el contrario de la sabiduría es el mismo; por tanto, la sabiduría y la habilidad son idénticas, y la justicia es idéntica a ambas. «¿Puede un hombre ser sabio cuando comete una injusticia?», pregunta Sócrates a Protágoras. Pensar bien (y pensar bien constituye la esencia de la sabiduría) es deliberar como es debido; quien comete una injusticia no delibera como es debido. La justicia es esencialmente útil a los hombres, es el bien. Aquí Protágoras interrumpe a Sócrates: «Yo llamo buenas algunas cosas que no son útiles a los hombres»; y desarrolla la idea de que el bien es algo extremadamente variado; existe lo que es bueno para el exterior, lo que es bueno para el interior; Protágoras es partidario de la relatividad universal.

Veremos más tarde, en el *Teeteto,* el fundamento de esta teo-

ría de la relatividad. Antes de llegar a los últimos estadios de la discusión, Sócrates se apoya en unas citas del poeta Simónides que parecen contradictorias o, al menos, ambiguas. Una afirma que lo difícil no es ser bueno, sino llegar a serlo; otra afirma lo contrario. Tal es, en efecto, la ambigüedad de la poesía; pero al final del diálogo creemos que quizá no sea menor la ambigüedad de la filosofía.

Protágoras concede al valor un lugar absolutamente aparte; Sócrates intenta mostrarle que el valor, si queda reducido por entero a sí mismo, no es forzosamente una virtud. El valor no acompañado de la inteligencia no sería algo bello, y sabemos que la virtud en su conjunto, es decir, completa y en el grado supremo, es bella. Protágoras resiste; distingue el poder y la fuerza. El poder sería un efecto del saber y la fuerza un resultado de la naturaleza; el mismo valor viene de la naturaleza y de lo que él llama, de una manera un poco oscura, el buen alimento del alma.

Sócrates retoma el problema partiendo de más arriba, de la comprobación de que hay cosas agradables que no son buenas, cosas desagradables que no son malas, y que hay cosas indiferentes. Es preciso relacionar esta distinción con la idea de la ciencia y ver si un hombre puede elegir deliberadamente una cosa mala. La mayoría de los hombres, dice Sócrates, afirman que a menudo, sabiendo lo que está bien, hacen todo lo contrario. ¿Qué significa entonces bueno o malo? Así llegamos a lo que va a constituir, contrariamente a lo que se podría esperar de Sócrates y de Platón, una aritmética de los placeres. Las cosas buenas os aseguran para el futuro la salud, el bienestar, procuran placeres. Esta es, al menos, la conjetura que hace aquí Sócrates; y Platón observa que quizá no convenga tomarlo completamente en serio. «Si esto es suficiente, si sólo podéis concebir el bien y el mal como terminando el uno en el placer y el otro en el pesar, escuchad lo que tengo que deciros.» Habrá que pensar que el hombre que hace el mal, a pesar de saber que es el mal, es vencido por el bien. ¿No hay aquí contradicción? Observaremos que Sócrates confunde aquí el bien y la apariencia del bien. Pero sobrepasa este argumento, retornando a aquella aritmética de la que acabamos de hablar. La inferioridad del mal en relación al bien, o la del bien en relación al mal, únicamente puede establecerse si entre ellos se aprecian los grados de una misma cantidad. Elegir en lugar de un bien menor un mal mayor es lo que se llama ser vencido. Es la carencia o la superación lo que constituirá la fuerza de estas penas y de estos placeres, unos en presencia de los otros; carencia o superación no sólo en lo inmediato, sino también en lo futuro.

En este punto vamos a pasar de la aritmética de los placeres a una tesis mucho más socrática y platónica. ¿Quién juzgará de la carencia o de la superación? ¿Quién tendrá cuenta de las perspectivas cuyo juego hace que las cosas parezcan mayores o menores, según estén más cerca o más lejos? Es el arte de la metrética, responde Platón, como responderá más tarde en el *Político.* De hecho, es una ciencia; es la ciencia de la medida, en tanto que es ciencia de la carencia o del exceso; es a la vez un arte y una ciencia. De esta forma se llega a sustituir la tesis de Protágoras, que decía que el placer triunfa a menudo del hombre que sabe, por una tesis según la cual este triunfo del placer es un efecto de la ignorancia y, por tanto, ser vencido por el placer constituye la peor de las ignorancias. De la afirmación de que el placer es el bien, y que el pesar es malo, volvemos a la afirmación socrática de que la ciencia es necesaria a la virtud. Así, para poner como ejemplo el temor, un hombre nunca va por su propia voluntad al encuentro de lo que teme. ¿Cómo podremos entonces definir el valor? Como hemos dicho que el dejarse vencer es ignorancia, tendremos que decir que el hombre valeroso no es el que afronta lo que él cree verdaderamente temible, sino el que elige la conducta más bella, la mejor y más agradable. Su audacia será una audacia bella. La cobardía, por el contrario, es la ignorancia de lo que es o no es temible. Sócrates lleva a Protágoras a la conclusión de que no existen hombres que sean al mismo tiempo muy ignorantes y muy valerosos. Sin embargo, ¿no nos lleva el conjunto del discurso a una contradicción? Y, personificando el discurso, Sócrates lo muestra como acusando a los dos interlocutores de haber cambiado de sitio. En particular, Sócrates había dicho que la virtud no puede enseñarse y ahora está obligado a ver en la virtud una ciencia. ¿Hacia qué conclusión nos encamina este diálogo, aún misterioso? ¿Hacia una conclusión análoga a la del *Menón,* de que es preciso hacer un sitio a la opinión recta y a una especie de inspiración al lado de la ciencia? ¿O hacia la idea de que hay diferentes concepciones de la ciencia, una ciencia que es pura medida de los placeres y una ciencia superior? Volveremos a nuestra discusión otro día, dice Protágoras, y Sócrates se muestra de acuerdo con él.

VII. Gorgias.

El *Protágoras* trataba de la sofística; el *Gorgias* trata esencialmente de la retórica. Sabemos que existen lazos profundos entre estas pseudociencias. Hay dos clases de persuasión, dice Sócrates: una crea creencia sin ciencia y otra produce ciencia. Gorgias acepta, tal vez un poco ingenuamente, esta distinción. La retórica sería entonces la artesana de una persuasión de creencia, produciría una persuasión, pero no un conocimiento. La filosofía, a la que invoca Sócrates, se sitúa ante las cosas y dice lo que es claro y evidente.

Para encontrar el lugar de la retórica en el conjunto de nuestras actitudes —no queremos decir de nuestros conocimientos— hay que hacer una clasificación, y entonces veremos que la retórica es una parte de un conjunto que por sí mismo no es bello. Exige, como cualidades, imaginación, astucia, trato con los hombres. Es un género no calificable como arte, sino como rutina. Es adulación. Si buscamos las partes de esta actitud de adulación, encontraremos la cocina, la retórica, la cosmética, la sofística. La retórica es como el fantasma de una parte de la política. Nos inclinamos a pensar que no es algo bello, sino algo feo.

Si nos preguntamos qué es la política, de acuerdo una vez más con ese arte de la clasificación que tendrá tanta importancia en los últimos escritos de Platón, nos percataremos de que hay dos modos de servir al cuerpo, la gimnasia y la medicina; la política es para el alma lo que la gimnasia para el cuerpo, correspondiendo la justicia a la medicina.

Es conveniente buscar las máscaras que corresponden a estos modos de servir al cuerpo y al alma. A la medicina corresponde como máscara la cocina, y a la gimnasia, la cosmética. Lo que la cosmética es para la gimnasia, lo es la cocina para la medicina. En la misma política habrá dos modos: la justicia y la legislación; a la legislación corresponde como máscara la sofística, y a la justicia, la retórica. De esta forma, Sócrates nos muestra el parentesco entre sofistas y retóricos. No son *más* que pseudoartistas.

Establecidas estas clasificaciones, Sócrates pasa al examen de la tesis de uno de los interlocutores presentes, Polos, y la combate. Los oradores y los tiranos son los menos poderosos de los hombres; indudablemente hacen lo que les parece mejor, pero no hacen verdaderamente lo que quieren, porque, en realidad, no ven qué es lo mejor. Hay que ampliar la cuestión: si se hace algo con vistas a algo, aquello con vistas a lo cual se hace es

realmente lo que se quiere. Un hombre puede hacer lo que le place sin hacer lo que constituye su finalidad profunda.

Llegamos a la tesis central en el momento en que Sócrates afirma que el tirano que hace perecer a quien le place no es en absoluto digno de envidia, y si mata injustamente es digno de piedad. La suerte del muerto es superior a la de quien mata, porque el más grande de los males es cometer la injusticia. De aquí se puede concluir que el culpable que no expía su falta es más desgraciado que el culpable que la expía. La felicidad va con la virtud y no forzosamente con el éxito. A tal conclusión se llegará si no se recurre a los procedimientos de la retórica y *se tiende hacia la verdad*. Y *no* se trata de persuadir a la multitud, sino de darse cuenta, aunque se esté solo, de lo que es la verdad, y, como dice Platón, de lo que es la esencia. Yo mismo, al estar solo, y dejando de lado a todos los demás, me esfuerzo en saber.

Contra la idea propuesta por Polos de un arte oratorio sin justicia, Sócrates arguye, en primer lugar, que ése es un arte de adulación; en segundo lugar, que este arte oratorio o retórico no tiene poder real; en tercer lugar, que no produce la felicidad.

Cometer la injusticia es un *mal* peor que padecerla; perseverar en ella sin expiar, sin justificarla, es el mayor y el primero de los males. En este momento interviene Calieles. Para él, en el primer momento de exposición de su tesis, la fuerza es la ley suprema. En una frase que encajaría bien en el pensamiento nietzscheano, nos dice que los débiles son los que hacen las leyes y quienes deciden el elogio o la condena. Invoca la naturaleza tal como la concibe. En buena justicia, el que es mejor debe tener más que quien vale menos. Según la naturaleza de la justicia, según lo que él llama la ley de *esta* naturaleza, el mejor debe tener más que el que es menos bueno. Cuando aparece un hombre así, brilla en todo su esplendor lo que es justo según la naturaleza. Calicles invoca a Píndaro: hay una ley, reina de todas las cosas.

Pero Sócrates pregunta: ¿A quién llamas tú el mejor y el más poderoso? ¿Se puede ser mejor siendo a la vez más débil y ser simultáneamente más poderoso y más malvado? Sócrates pide, pues, a Calicles una definición más neta. Se perfila entonces la idea de que la mayoría hace las leyes. Se trata de saber, dice Sócrates, si la mayoría piensa que la justicia consiste en la igualdad, y que es más feo cometer la injusticia que padecerla. Ahora bien, no es éste el caso, según la respuesta de Calicles. Sócrates concluye que es más vergonzoso cometer una injusticia que padecerla, no sólo según la ley, sino también según la naturaleza; hay, por tanto, una coincidencia entre ley y naturaleza.

Queda por saber lo que Calicles entiende por lo mejor; no juzga evidentemente que muchos hombres sean mejores que uno solo. Interrogado por Sócrates, llega a admitir que quien reflexiona es mejor que millares de hombres irracionales; en este sentido, un solo hombre es más poderoso que millares de ellos. ¿Qué definición dará? Son poderosos aquellos que son inteligentes y valerosos, capaces de realizar lo que han concebido y que no retroceden porque su espíritu jamás flojea. Sócrates le hace observar la diversidad de sus respuestas, porque los poderosos son unas veces los más fuertes, otras los más sabios, otras los que son a la vez más sabios y más valientes; y le pregunta si, gobernando a los otros, deben gobernarse también a sí mismos.

Calicles revela un nuevo aspecto de su tesis; es preciso que, en este hombre, los deseos sean lo más grandes posibles y que no estén reprimidos, y hace falta que pueda darle satisfacción por medio de su inteligencia y de su valor; tales serán, según una expresión que retomará Gobineau, los hijos de reyes y los jefes. Según Calicles, la intemperancia, una libertad que llega hasta la licencia, es la virtud y la felicidad; todo lo demás es contrario a la naturaleza y es necesario satisfacer o colmar, según la palabra que se emplee, los propios deseos. Acentúa su tesis atendiendo principalmente al fin de la acción del hombre poderoso, en lugar de seguir a Sócrates, que centraba su atención principalmente en el medio, que sigue siendo la inteligencia. Calicles dice que, si no se acepta su idea, habrá que atribuir felicidad a las piedras y a los esclavos.

Sócrates le responde invocando, por una parte, unos versos de Eurípides, de los que se podría decir que preludian a Shakespeare:

> ¿Quién sabe si vivir no es morir,
> y morir vivir?

y por otra parte, la doctrina pitagórica según la cual el cuerpo es una tumba, como ya se recordaba en el *Fedón*. Un alma que cede a sus deseos es como una criba que deja pasarlo todo, por olvido y por falta de fe. ¿Acaso, pregunta Sócrates, no es una equivocación afirmar que quienes se regocijan son felices, sea cual fuere la forma en que se regocijen? El bien no es lo mismo que cualquier tipo de placer. Se trata entonces de considerar, fenomenológicamente, diríamos nosotros, de una parte, la ciencia, el valor y, de otra, el placer. Nuestra situación ahora es que, según Calicles, el placer y el bien son idénticos; pero, por otra parte, distingue la ciencia y el valor del placer-bien, y los distingue entre sí. Ahora bien, es preciso distinguir el ámbito del bien y de la felicidad, que por un momento se pueden admitir

como idénticos entre sí, y el ámbito de la necesidad y del deseo. El placer no es la felicidad; el sufrimiento no es la desgracia; en consecuencia, lo agradable es distinto del bien. Hay casos en que el placer y el dolor aparecen y desaparecen el uno con el otro: es el caso del hombre que se rasca, al que ya se aludía en el *Fedón,* y ve desaparecer a la vez su placer y su dolor. Por el contrario, la felicidad es en un caso absolutamente diferente del placer. Es porque el bien y el mal no cesan simultáneamente, como ocurre con el placer y el dolor.

Todo esto aparecerá de nuevo con el examen de la cobardía; los cobardes pueden regocijarse con las mismas cosas que los valientes, e incluso hacerlo en mayor medida. No por ello hemos de concluir que son tan buenos como los buenos, ni, con mayor razón, que son mejores que los buenos. Hay que distinguir los placeres y los sufrimientos según la utilidad, admite Calicles. Pero lo que hay que considerar es con relación a qué son útiles los placeres, y en relación a qué son dañinos los sufrimientos. Se trata de los bienes; el fin de todas nuestras acciones, dice Sócrates, es el bien, y en relación con él es preciso hacer todas las cosas; se busca lo agradable por el bien, y no a la inversa. Sin embargo, para saber si tal cosa agradable está hecha con vistas al bien se necesita un hombre competente. Después de una especie de digresión sobre el arte lírico y el arte trágico, cuya razón de ser habría que buscarla únicamente en el placer y no en el bien, Sócrates afirma que el orden, la bella disposición, produce en el alma la ley y, finalmente, la justicia y la sabiduría. De ahí se deduce el hecho, ya mencionado, de que el castigo es mejor que la intemperancia.

Una vez que se ha distinguido entre el alma y el cuerpo, se puede concluir lo que hace el bien en el alma y lo que hace el bien en el cuerpo. El orden produce salud en el cuerpo; por consiguiente, estamos obligados a decir que, para el alma, habrá que buscar igualmente el orden. Podemos llegar a la conclusión de que el castigo que pone orden en el alma es superior a la intemperancia.

De una manera más general, un alma moderada es buena; y al estar ligadas todas las virtudes entre sí, aquí, igual que en la *República,* podemos ver que el hacer cosas convenientes respecto a los hombres es observar la justicia; respecto a los dioses es observar la piedad; la adquisición de la justicia y de la templanza es la condición de la felicidad. Podemos incluso universalizar esta observación. «Los sabios [y es evidente que por sabios entiende a los pitagóricos] afirman que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, tienen una comunidad, que es amistad, respeto del orden, moderación y justicia, y por esa razón se llama κόσμος

al todo.» Una vez más continúa afirmando, como pitagórico, que la igualdad geométrica es todopoderosa tanto entre los dioses como entre los hombres.

De ahí volvemos a la tesis central: quien comete contra mí una injusticia es más desgraciado que yo. A través de esta tesis volvemos a encontrar otra tesis fundamental de Sócrates: nunca se es injusto voluntariamente, y quienes obran mal lo hacen siempre a su pesar.

Sócrates no olvida que por encima del hombre están los dioses. La nobleza de alma y el bien acaso no consistan en saber librarse por sí mismos del peligro. A este respecto, es preciso ponerse en manos de los dioses; lo importante no es seguir viviendo, sino vivir lo mejor posible. Ahora bien, si partimos de esta afirmación, vemos que, para quien no está tiranizado por el amor de la plebe o del pueblo, lo importante es hacer a los ciudadanos tan perfectos como sea posible. Tal debe ser la misión del hombre de Estado. Sin embargo, es evidente que Pericles no hizo mejores a los hombres, como tampoco hizo mejores a sus hijos.

Hacia el final del diálogo, las alusiones al proceso de Sócrates y a su condena se hacen más frecuentes y muestran el lazo profundo que existe entre el *Gorgias* y la *Apología*. «No me repitas lo que ya me has dicho varias veces, que seré condenado a muerte por quien quiera; porque te repetiría, a mi vez, que en este caso sería un malvado quien matara a un hombre honrado.» Sócrates afirma que no se sorprenderá si le condenan a muerte, por el mismo hecho de que él es el único que cultiva el verdadero arte político, que busca siempre el bien y no lo agradable, que sus discursos se dirigen hacia lo que hay de mejor. Si él es juzgado, eso sería lo mismo que si a un médico le juzgaran unos cocineros. Incluso alude a la acusación de corrupción de la juventud y a la pena que le infligirán, la de muerte.

Después de este pasaje, en el que aparece como un profeta de su propio destino, Sócrates alude a lo que él llama un bello λόγος, que su interlocutor tomará acaso cómo un mito, pero que es verdaderamente un λόγος y del que Sócrates afirma que es la verdad. Se trata del juicio de todos los hombres después de su muerte. El alma injusta e impía se va al lugar de la expiación y de la pena, al Tártaro. Las almas aparecen desnudas ante los desnudos jueces. Lo que aquí nos dice Sócrates es un *logos* pitagórico. El cuerpo y el alma se separan el uno del otro y la muerte es precisamente la separación de ambas cosas. Cada alma, después de la muerte, conserva lo que tiene por naturaleza y las formas de vivir que adquirió en el curso de su vida. Las almas que vivieron sin verdad son enviadas a esa eterna prisión para sufrir las penas que convienen a su estado, penas terribles, sin

medida y sin fin. De esta manera se opone al proceso de Sócrates otro proceso. A lo que se nos ofrece como mito, Platón, por boca de Sócrates, le concede verdad: «Me convencen estos λόγοι.» Observa que no se ha encontrado ninguna conclusión mejor ni más cierta. «¿Quién puede demostrar que hay otro modo de vida mejor que el que acaba de ser expuesto? Y, además, este modo de vida aparece como algo útil para el más allá.» Sócrates retorna al tema general. El discurso adquiere su calma, su tranquilidad, al tiempo que nos muestra que cometer la injusticia es peor que padecerla. El primer bien es ser justo; el segundo es ser un justo castigado. Que nos convenza este discurso, que aparece en todo su esplendor y que es digno de gobernarnos.

VIII. El banquete.

Los interlocutores de este diálogo piensan que la mejor manera de pasar la velada filosóficamente es la de hacer un elogio del amor. No nos vamos a detener en los discursos de Agatón y de Fedro. El de Erixímaco es más revelador. En toda alma humana hay contrariedad; un lazo profundo une la enfermedad y el remedio, el cuerpo está compuesto de elementos opuestos: el frío y el calor, lo seco y lo húmedo se cambian el uno en el otro. Erixímaco es un heraclitiano que piensa que si todo sucede como él dice es porque en la naturaleza hay una tendencia hacia la armonía; aquí volvemos a encontrar algunas ideas de Simmias, que se pueden leer en el *Fedón,* y otras ideas que pertenecen al *Lisis.*

Viene a continuación el discurso de Aristófanes, que de una forma a veces grotesca, nos acerca a una verdad más profunda. Todo ser humano es, a la vez, masculino y femenino, al principio; pero las primeras criaturas, que podríamos llamar bisexuadas, fueron escindidas en dos. De ahí nacieron los hombres y las mujeres. Como ya lo había mencionado el *Lisis,* el amor es siempre amor de alguien o de algo, pero es, sobre todo, amor de algo que falta. Si el amor tiene necesidad de la belleza, es porque no es bello en sí mismo.

Esto es lo que va a demostrar el discurso de Sócrates que, para explicitar su propia teoría, recurre a algunas personas sagradas, y, en particular, a lo que le dijo la sacerdotisa y profetisa de Mantinea: Diotima. Aquí comienza una narración casi mítica del viaje del alma por el camino de su propia salvación; es también una meditación de Platón sobre lo más íntimo que hay en el alma de Sócrates. Platón, completando de algún modo a Sócrates, nos muestra al Amor, hijo del Tesoro activo y de la Pobreza, que recibe de su madre unos atributos negativos y de su padre

el apetito de todo lo bueno y lo bello, el valor, la perseverancia, recursos infinitos y arte en la prosecución de sus deseos. No se concibe el bien de manera radical, mientras que Eros, el amor, se concibe como bueno y recibe nombre de dios; él no es más que un semidiós, pero es el mayor de los videntes y filosofa durante toda su vida. Nunca está en paz consigo mismo. ¿Qué desea? Una vez más son posibles algunas comparaciones; desea la felicidad para siempre. Muy especialmente, no desea en absoluto el placer, sino la generación o la procreación en el seno de la belleza, procreación corporal y procreación espiritual. El amor es precisamente el deseo de esta generación en lo bello. Y Platón nos dice que precisamente la sucesión de las generaciones puede darnos, no ya un equivalente de la eternidad, sino la eternidad misma en cuanto nosotros podemos tenerla. La pasión por la paternidad física es la forma más rudimentaria bajo la que se presenta esta aspiración al gozo del bien eterno e inmutable. Por tanto, la generación de bellos discursos es el fin hacia el que tiende el amor.

Como dirá Alcibíades en el discurso final, desde el punto de vista que hemos alcanzado veremos la unión de la templanza, el valor y la reflexión que aparecían separados en los primeros diálogos. Veremos la virtud misma. Y si el verdadero poeta es el que puede componer tanto una comedia como una tragedia, unir el poder trágico y la fuerza cómica, Platón revela aquí, aunque no lo diga, al verdadero poeta, al poeta, diríamos nosotros, que es un existente. La cuasicomedia del *Banquete* completa la tragedia del *Fedón*. Al final vemos que Sócrates es el único que triunfa de la borrachera y del sueño, lo mismo que en el *Fedón* era el único tranquilo e imperturbable entre los gemidos de las mujeres y de los amigos.

IX. La República.

Hemos estudiado con mucho detalle algunos de los principales primeros diálogos porque queríamos ver la formación del pensamiento platónico. Con la *República* se cierra un período; a partir de ahora nos interesará la forma en que Platón se verá obligado a modificar el gran cuadro del mundo, que estaba, desde luego, en lo más íntimo de su espíritu.

Con la *República* se consuma la visión del mundo de Platón, o mejor, una de sus visiones del mundo. Es imposible no admirar este edificio en el que, por encima de la Nada que se mezcla a él, está la δόξα, es decir, el reino de la opinión, y en el que se sube gradualmente hacia el cielo de las Ideas, que es el Bien.

Pero ningún gran filósofo se contenta con una sola visión del mundo; todos, en sus pensamientos, recorren un ciclo; cada visión es un punto de partida para nuevos problemas. Uno de estos problemas es la forma en que se vincula el mundo de la δόξα, el mundo sensible, al mundo de las Ideas. Platón responde a este problema mediante la dialéctica. Por encima de las opiniones está la ciencia o, con más exactitud, las ciencias en su multiplicidad, porque Platón observa que cada una de las ciencias delimita en lo real un ámbito particular, y que para estudiar este ámbito particular construye una hipótesis que no es la hipótesis de ninguna otra ciencia. Por un razonamiento que se puede comparar, por adelantado, al de Descartes de una parte, y al de Jaspers de otra, concluye que debe existir una ciencia muy general que es el presupuesto de las ciencias particulares. Platón es aquí anunciador de Leibniz. Pero por encima de esta misma ciencia general está lo que es absolutamente diferente de toda hipótesis, el Bien, principio supremo que nosotros apenas podemos ver. Por ello habrá que remontar a la ciencia anhipotética, que será la ciencia fundamental. A ella alude Platón cuando habla de la destrucción de las hipótesis, destrucción que les deja su valor en tanto que hipótesis, pero que las niega en tanto que verdades fundamentales.

La inteligencia, sin embargo, no le basta a Platón; existe también el amor. En el *Ión* ya había aludido a lo que hay de irreductible a la pura razón. Y sabemos que en el mismo Sócrates, ese gran amante de las definiciones, existía, al lado de la búsqueda de las definiciones, el demonio que le gobernaba, que le prohibía, a decir verdad, sobre todo ciertas acciones. Este elemento, que podemos llamar irracional, y que volvemos a encontrar en el *Banquete* y en el *Fedro,* es el que ha permitido hablar, tal vez ilegítimamente, de una dialéctica del amor. De la multiplicidad de los cuerpos (estadio análogo al estadio estético en Kierkegaard), se pasa a la unidad de un cuerpo, y de aquí a las almas, a la multiplicidad de las almas, después al alma una y, por último, al principio de lo Bello, que coincide, evidentemente, con el Bien.

A propósito del alma, Platón aportará dos retoques muy importantes a su gran cuadro del mundo: la presencia-ausencia del Bien y la presencia activa del alma. En el *Fedón,* el alma era simple; por esa cualidad se definía su distinción del cuerpo. Pero ahora el alma aparece compleja, hecha de θυμός y ἐπιθυμία, gobernadas, si todo marcha bien, por ese buen conductor que es la razón. Esto no es todo; ese alma que al principio, en el pensamiento de Platón, siempre estaba gobernada por el Bien, puede entrañar una especie de maldad. Después de sus propias experien-

cias, políticas unas, y otras que nosotros no conocemos, Platón admite un alma mala, particularmente en el *Político.*

Como se ha dicho, la *República,* mezcla de seriedad y de juego, pero mezcla inalterable, como el acero y el granito, está puesta bajo la protección de las Musas; es obra de las Musas, a la vez trabajo filosófico del pensamiento y acción política. Por esa misma razón, concebimos que la tarea que se ofrece al filósofo nunca está terminada; la racionalización de las cosas no puede alcanzarse por completo aunque tengamos que esforzarnos sin cesar hacia ella.

El tema de la *República,* ¿es la moral o la política? ¿Es la justicia o el Estado ideal? Tal distinción no existe para Platón. Etica y política están fundadas al mismo tiempo.

Se trata de insistir sobre las cuestiones discutidas en los primeros diálogos. Glaucón es, por decirlo así, el equivalente del Calicles y del Polos que hemos visto en el *Gorgias,* e incluso va mucho más lejos que ellos cuando dice que lo conforme a la naturaleza es cometer la injusticia y lo no conforme es padecerla. Establece, de una forma que podríamos considerar como nietzcheana, una genealogía y una esencia de la justicia: lo que establece las convenciones es la debilidad, y las leyes son convenciones. Quien actúa de modo justo lo hace por debilidad. Trasímaco había sostenido, poco más o menos, la misma tesis, y en sus discursos, como en el de Glaucón, descubrimos fácilmente la influencia del gran sofista Gorgias.

Pero lo importante para nosotros es, ante todo, que estamos en estado de crisis. Y ésta sólo puede resolverse si vemos que el Estado bueno depende de la bondad del alma individual, y la bondad del alma individual depende del Estado bueno. El ejemplo de Céfalo, rico mercader, anciano tranquilo, nos enseña que las virtudes que no tienen en cuenta la situación de cada uno en la vida no son más que virtudes abstractas. Lo que podemos decir, en primer lugar, es que habrá que evitar, ante todo, una vida dominada por la ambición individual, o incluso social, lo que Platón llama la pleonexia. El Estado bueno será aquel en que exista una división del trabajo en el sentido general de la palabra. La división del trabajo será el presupuesto necesario de la definición de la justicia. La sociedad implica, efectivamente, la división del trabajo a consecuencia de la diversidad de las necesidades del hombre. Pero Glaucón fortifica y debilita a la vez la afirmación de Adimanto mostrando la multiplicación maligna de las necesidades a medida que la sociedad se desarrolla. Esta idea le lleva a distinguir, en el interior del Estado, la misión de los guardianes. Especifica las cualidades que estos guardianes del Estado necesitan. Desde este momento el problema se transforma

en el de la educación de los guardianes. Lo importante, aquí como en todas partes, es la cultura del alma. Por ello, con ocasión de los discursos de Adimanto, Sócrates va a considerar el papel de los poetas. Platón, siguiendo a Jenófanes, lucha contra el antropomorfismo de los cuentos teológicos. Sin embargo, hay una teología que se justifica. Los fundadores del Estado no tienen que componer, indudablemente, ninguna ficción poética, pero han de velar por ellas. Este juicio sobre los poetas se especificará en el Libro III. Los poetas expresan sentimientos exagerados y, si gustan de hablar de la muerte, es de una forma que no se corresponde en absoluto con el pensamiento socrático. No quedamos más satisfechos si, después de haber examinado sus discursos, examinamos su forma. Proceden con ayuda de la imitación. ¿Acaso conviene que los guardianes sean unos imitadores? Si deben serlo, digamos al menos que deben ser imitadores de lo que es virtud, de lo que es valor, sabiduría, piedad, dignidad.

En lo que respecta a la cultura por la música, será conveniente distinguir una música masculina y valiente de una música débil, orientada hacia el placer.

Podemos examinar aquí con detenimiento lo que Platón dice de la poesía, en esta condena del poeta: «Lo alejaremos gustosos en dirección a otra ciudad, después de haber derramado perfumes y de haberle coronado.» No conviene, pues, cerrar los ojos ante el hecho de que Platón se vuelva contra las grandes obras de la literatura griega, que censure, como se ha dicho, las imperecederas contribuciones de Atenas al arte. Pero este gran sacrificio del arte lo hace por el Bien.

Así, pues, las almas deben estar protegidas del influjo de los poetas, del influjo del dinero y del de los apegos particulares. Los guardianes no deben tener nada en propiedad: «Respecto al oro y la plata, se les dirá que lo poseen para siempre en sus almas y que, viniendo de los dioses, no tienen ninguna necesidad de los tesoros que pueden venir de los hombres.» De ahí lo que se ha llamado, sin duda equivocadamente, el socialismo e incluso el comunismo de la *República*. La posesión de riquezas, y también la posesión de mujeres, está condenada. Los afectos familiares particulares quedan excluidos.

Además, esta forma de sociedad está fuertemente jerarquizada, planificada. La idea de que cada uno tiene que hacer su propia obra, principio establecido en los diálogos socráticos, especialmente en el *Cármides*, se concretiza en la *República* incluso por la reglamentación de todas las personas en el interior del Estado, porque en ella es donde reside la justicia, hasta tal punto que los otros grupos de ciudadanos, de acuerdo con unas leyes muy severas, quedarán subordinados a los guardianes.

Lo que hasta aquí hemos dicho no basta para caracterizar la educación de los guardianes. Hay que añadir el verdadero arte de las Musas, la gimnasia, cuidando del cuerpo en conformidad con el alma, el culto de los razonamientos o λόγοι, y sabemos que esto no es más que la dialéctica. Para ir más lejos es necesario ejercitar a los jóvenes en este arte que es más que un arte, pero que, como el arte, depende de la imaginación y recurre a la dignidad del carácter moral. En cierto sentido, podemos decir que las ideas de ritmo y armonía, es decir, la proporción en su más elevada acepción, dominan aquí el pensamiento platónico y nos abren el camino hacia la libertad y la generosidad. Y nos vuelve a llevar, como a un *leitmotiv*, al amor: «Porque el ámbito de la música encuentra su cumplimiento en el amor de lo bello.» Aquí es donde veremos la verdadera obra de la filosofía como amor del Bien y como generación, a veces penosa, como la generación física, del Bien.

Estamos ante una serie de tensiones; tensiones entre la verdad y una especie de misterio que va más allá de la verdad, tal como se entiende comúnmente. Platón nos lleva poco a poco a un gran rodeo por el que el alma cognoscente ascenderá al reino de las Ideas. Aquí es donde se establece una clasificación de las virtudes: sabiduría, bravura, moderación y, en cuarto lugar y coronándolo todo, la justicia. A pesar de las tres olas de argumentaciones que amenazan el discurso platónico en el Libro III, caminamos hacia las Ideas gracias a la división y, al mismo tiempo, gracias a la dialéctica.

Debemos mantener alejado de nosotros el deseo de la felicidad individual; de otra forma iríamos hacia la corrupción del Estado y hacia la tiranía. Platón describe el Estado ideal, ante todo, porque ve en él las virtudes escritas, por decirlo así, en grandes letras; pero, por otra parte, estas virtudes escritas en grandes letras suponen su despliegue en el interior del alma individual. El Estado ideal está siempre amenazado; lo que es más digno está siempre expuesto a una especie de decadencia. El amo que se nos presenta bajo la forma de tirano corre el grave peligro de ser desgraciado. El principio del placer, tal como se manifestaba en el *Gorgias*, amenaza al Estado. Sería necesario que todo estuviese ordenado e integrado, pero hay muchas posibilidades de que esta integración en el seno de lo sensible sea efímera. Porque si deseamos el conocimiento y el saber, desearemos también el dinero y el poder, la victoria y el honor. Sin embargo, si queremos ir hacia la plenitud del ser, únicamente podremos hacerlo por medio del saber.

La idea de la unidad del Estado dominará el Libro IV, y Sócrates enuncia cuatro caracteres que deben pertenecer a ese

Estado: sabiduría, valor, templanza, justicia. Volvemos a encontrar, pues, una vez más, el problema de la justicia y su preeminencia en relación a las otras cualidades. Del mismo modo que no se puede definir la justicia en el interior del individuo más que refiriéndose a la justicia del Estado, tampoco es posible, y ello por un círculo que no es en absoluto vicioso, definir la justicia del Estado más que en relación con la justicia en el individuo. Pero, ¿cómo definir esta justicia si no se tiene en cuenta una cierta noción, que es la de contrariedad?

Y aquí Platón enuncia unos problemas muy generales que superan el marco de la presente discusión. Las nociones de contrariedad, de correlación e implícitamente la de unidad, se problematizan y se discuten a propósito del alma. También se enuncia por primera vez en filosofía el principio de contradicción, percibido por Parménides. El problema se complica por el hecho de la introducción de lo que hoy llamaríamos la intencionalidad. Todo deseo, toda envidia residente en el hombre se dirige hacia algo y, como dice Platón, está en relación con ese algo, tiene una cierta correlación con él. Platón aplica a la sed estos puntos de vista. Pero no se detiene en esta aplicación y pone en evidencia los conflictos del deseo. El hombre no es una unidad absoluta; puede arrepentirse, puede tener escrúpulos; y estas comprobaciones le hacen volver a la idea de justicia y a la idea de sabiduría. Reaparecen aquí algunas ideas de los primeros diálogos, en especial del *Cármides*. El problema general de la justicia se aborda de tal modo que se define a la vez la injusticia en el Estado y la injusticia en el alma. De dos maneras podemos ver que la injusticia es una enfermedad. Platón anuncia en este momento que habrá cinco modos del alma y cinco modos de constitución política.

El Libro V contiene elementos muy heterogéneos. Aborda, en primer lugar, el problema del puesto de la mujer en el Estado y sus consecuencias; después, el problema de la guerra, ligado de una forma muy curiosa al de la mujer, guerrera por el mismo título que el hombre. La última parte del libro considerará la esencia de la filosofía en cuanto se distingue de la opinión.

Desde el momento en que se ha hablado de los hombres, conviene ver cuál ha sido el puesto de las mujeres en la ciudad; y a pesar de algunas objeciones que parece hacer Glaucón, será necesario hacerles un sitio; a este propósito, Sócrates evoca la idea de diferencia; pero a pesar de todas las diferencias, la mujer podrá ser guardia, filósofo o guerrero. Una segunda ola viene tras la primera, la ola enorme, escribe Platón, porque se trata de la comunidad de las mujeres. «Ninguna cohabitará de forma privada con ningún hombre y los hijos serán comunes.»

Platón tiene conciencia de que la familia será abolida; es abolida en beneficio del Estado, de ese Estado ideal que sueña. Los niños, ante las personas mayores, tendrán siempre la actitud que tienen ante el padre, porque no conocerán a su padre.

Los hijos de los guerreros serán educados para la guerra. Platón añade que la guerra entre los estados griegos es sacrílega; sólo es legítima contra los bárbaros. Cuando se trata de bárbaros, se puede devastar su territorio.

Después de esta segunda ola, que no está lejos de escandalizarnos, viene una tercera que nos hace volver a la definición del filósofo. Para Platón es necesario un cambio; los filósofos deben ser reyes, a menos que los reyes no sean filósofos. La teoría de las Ideas vuelve a ocupar su puesto; hay, por una parte, los que son amantes de espectáculos y, por otra, los que quieren ver únicamente lo Bello. Estos son muy pocos, pero son los únicos que están fuera del estado de sueño. Este estado de sueño del que es necesario salir es la opinión, la δόξα; es un estado intermedio entre el ser y el no-ser. De nuevo interviene la idea de diferencia. Las cosas que dependen de la opinión son absolutamente diferentes de las que son objeto del saber; pero tampoco hay que decir que la opinión se ocupa del no-saber; es algo intermedio; participa del ser y del no-ser; es una mezcla. Platón, en este final del Libro V, se opone de nuevo a los sofistas y a todos los que no quieren oír hablar de la unidad de lo Bello, de la unidad de lo Justo y, de manera general, de la unidad de las Ideas. Los objetos bellos pueden hacerse o aparecer feos. Pero entre lo bello y lo feo hay una oposición absoluta. Aquí Platón se encuentra evidentemente ante un problema. ¿Qué sitio hay que atribuir a lo feo? Con mayor razón es problemático el puesto que hay que atribuir al no-ser; este entre-dos, este intermediario, nos plantea numerosos enigmas y debe existir en nosotros alguna fuerza por la que captemos ese intermediario. Este es el dominio de los filódoxos, en oposición al de los filósofos.

El Libro VI se centra en la naturaleza del filósofo. El filósofo es amante de la realidad entera; quiere la verdad; no le preocupa la muerte; es justo. Amasa y conserva los conocimientos; es amigo de la mesura. La multitud no es en modo alguno filósofa; y es difícil al filósofo permanecer filósofo. El problema general que domina la *República* puede plantearse entonces de un modo nuevo; hay formas de Estado en que la degeneración del filósofo es difícil e incluso imposible. Esa es la forma de Estado que hay que buscar. Lo que debe predominar es la idea del bien; y con el Libro VI alcanzamos el mismo núcleo de la solución que Platón da a sus problemas. La mayor paradoja

procede, por otra parte, de que el Estado perfecto debe ser constituido por el sabio perfecto, y éste, a su vez, no puede serlo más que en el Estado perfecto. Hay que contar, pues, con un azar que presentará un filósofo-rey o, antes, un rey-filósofo. El logro del Estado perfecto depende de una feliz contingencia. Esta idea implica la afirmación de que el filósofo que ha ascendido hacia las Ideas volverá a descender a la caverna para ayudar a los hombres y aportar verdad y sentido a la vida. Porque ahora hemos llegado a fundamentar las dos afirmaciones de Sócrates: que la virtud es una, y que la virtud es ciencia. Es ciencia del Bien, del Bien único, sol de lo inteligible que da nacimiento y desarrollo a todo lo que es. Como el sol hace los colores, el Bien fundamenta el conocimiento, hace las cosas cognoscibles, es decir, visibles para nuestro ojo inteligible, del mismo modo que, según Platón, nuestro ojo sensible emana del sol sensible y, de alguna manera, lo figura.

Quedaba por mostrar cómo, partiendo de las ciencias particulares, llegamos a una ciencia general análoga a aquella cuya intuición tuvieron Descartes y, más a menudo, Leibniz; quedaba también por mostrar cómo, de esta ciencia general, se podía ascender todavía más, hasta el Bien, que está más allá de la οὐσία, que traduciremos a la vez por existencia y esencia; el Bien está más allá de las dos. La existencia del filósofo es existencia paradójica, en el sentido de que va contra la δόξα, en el sentido de que hay en él una tensión. La filosofía misma es ascensión hacia lo inteligible, contrariamente a lo que piensan los retóricos, amigos de las palabras, y los erísticos. El alma renace; por segunda vez en esta obra resuena, repentina y extrañamente, el imperativo moral que implica el mito del alma. Por encima de todo conocimiento particular está el conocimiento del Bien al que aludía el *Cármides* y el *Eutidemo*. Este conocimiento está fuera de nuestro alcance; y asistimos aquí a una última tensión: aquello a lo que estamos dirigidos está más allá del ser y más allá del λόγος. También el mito acude en socorro del λόγος. Hay como una mitología lógica.

El λόγος platónico va acompañado, efectivamente, de un μῦθος; es al principio del Libro VII cuando Platón nos presenta el célebre mito de la caverna a fin de pintarnos la situación humana. Somos prisioneros, encadenados, que ven desfilar unas imágenes sobre el muro que está ante ellos. Si queremos representárnoslas, no ya enfrentándonos a imágenes, sino a realidades, es preciso que las imaginemos guiadas por algún hombre superior, para franquear los bordes de la caverna; sin duda, serán deslumbrados al principio; pero estarán en la región de lo cognoscible, esta región de la que bien podemos decir que está

dominada por lo incognoscible, porque la naturaleza del Bien apenas es visible y apenas cognoscible; y ese Bien es la causa universal de toda certeza y de toda belleza; lo mismo que el sol es fuente de las generaciones sensibles, el Bien, sol inteligible, es fuente de todo lo verdadero que existe en el mundo inteligible. El sabio será torpe, sin duda, en las cosas cotidianas; pero esto se debe, precisamente, a que está acomodado a las cosas inteligibles. Los verdaderos filósofos están liberados de lo sensible; y ellos son los que van a fundamentar la estabilidad del Estado. El problema consistirá entonces en saber cómo formar al filósofo. Habrá que partir de las ambigüedades de lo sensible.

El mismo hecho de que las cosas sean unas o múltiples prueba que existe algo que es absolutamente uno. Los errores de los sentidos nos ayudan a probar la verdad de lo que es superior a los sentidos. En efecto, ¿de dónde procede la idea de la unidad? No de los sentidos, sino del pensamiento. Las ambigüedades de las que hablábamos empujan al alma hacia lo alto, hacia los números cualitativos que, si son engendrados, no lo son de forma empírica, sino racional. De esta aritmética superior se derivan las ciencias matemáticas, la geometría plana, la geometría de los sólidos, así como la astronomía y la acústica. En estos pasajes percibimos la influencia de los pitagóricos, porque se tratará de saber qué números van unos con otros y qué números no van con algunos otros.

Pero aún estamos lejos del fin. No estamos más que en el preludio de esta inmensa música. Aquí es donde el conocimiento de sí recupera su papel; la inteligencia percibe las cosas en sí o, mejor, la esencia de las cosas. Aprovechemos todo lo racional que hay en las apariencias, o quizá tras las apariencias, para ir hacia lo inteligible, para comenzar ese camino que debe conducirnos de la prisión subterránea hacia el sol inteligible; entonces descubriremos el puesto de la geometría y de todas las demás ciencias. Indudablemente, las ciencias estudian sombras, simulacros; pero estas sombras, estos simulacros nos permiten ascender hacia la resplandeciente consideración del sol: difícil viaje que se efectúa por medio de la dialéctica en cuanto que la dialéctica asciende. La geometría tiene de lo real una visión de sueño, esclavizada a unas hipótesis; pero, dice Platón, hay un momento en que suprimimos las hipótesis (y el término ἀναιρεῖν es sin duda tan difícil de traducir como el término alemán *aufheben* * en Hegel), en que nos libramos de ellas; y al librarnos concebimos una ciencia general que será uno de los grados por los que hemos

(*) El término *aufheben*, en Hegel, lo traduce W. Roces por «superar». (N. del E.)

pasado para ir hacia lo que es propiamente inteligible. Tal es el dialéctico que capta en cada cosa la razón de su esencia. Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos dicho, hay un límite superior de la dialéctica, porque el Bien no puede ser definido, no puede ser conocido realmente, sino únicamente presupuesto o, con más exactitud, postsupuesto.

El Libro VII termina con unos consejos acerca de la educación de los guardianes, que, además de la nobleza y la seriedad, poseerán el celo de la investigación. Estamos muy lejos de los sofistas; el arte de la sofística se reserva, de algún modo, a los jóvenes; el arte de la dialéctica será reservado a los viejos.

Es evidente que constituir el Estado ideal sería muy difícil, porque supondrá esta difícil educación; y el peligro sobre el que va a insistir el Libro VIII, peligro que experimentó el mismo Platón cuando redactó la *República,* es que el mejor régimen se transformará en el régimen peor, cada vez que unos temperamentos pervertidos se adueñen del poder y transformen la timocracia en gobierno de unos hombres teóricamente fuertes pero prácticamente débiles; la oligarquía en gobierno de hombres divididos entre sí; la democracia en tiranía. Este último punto lo desarrolla Platón particularmente, y muestra la génesis de la tiranía, es decir, el momento en el que quien tiene la fuerza y la confianza del pueblo lo endereza todo hacia su propio interés, se vuelve odioso a los ciudadanos y, por tanto, se hunde, por decirlo así, cada vez más en la tiranía. Comparemos, tal es el fin del Libro VIII, el tirano a un parricida. Para discernir mejor su naturaleza será conveniente establecer una psicología del deseo; y a ello se consagrará el Libro IX, cuyo resultado será, como en el *Filebo,* una distinción entre placeres puros y placeres que no son puros. Así se realiza el designio de Platón, el de oponer a la injusticia la justicia, a la bestia monstruosa el hombre que posee la justicia y la razón.

Sin embargo, y por muy perfecto que sea, el Estado siempre está amenazado de decadencia. Se caerá en la timocracia, en la plutocracia, de la que nos da una idea Cartago, y por último, en la democracia.

En cualquier caso, la virtud es algo que se conquista de modo permanente. No se trata aquí de un simple equilibrio, como ocurre en la salud corporal: por la justicia, es decir, en el fondo, por la armonía, el sabio alcanza una especie de eternidad.

Platón recuerda que las cosas imperecederas son la verdad, y que son superiores a las cosas perecederas; ahora bien, lo que se dirige hacia las cosas imperecederas son los placeres constantes y puros; y el tirano está especialmente desprovisto de ellos. De aquí podemos volver a la idea esencialmente platónica del lazo

entre las virtudes y de la superioridad de la justicia sobre la injusticia. Es la justicia lo que nos hará usar lo que tenemos según medida.

El final del Libro IX es particularmente importante, porque muestra la actitud de Platón ante el problema de saber si el Estado que él construye es ideal o si puede tomar cuerpo en lo real. «Quizá haya en el cielo un modelo para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su propia existencia.» Poco importa, en último término, que este Estado exista o no, porque sobre las leyes de éste se fundamentará la acción moral, sin que importe que se encuentre o no en lo real.

El Libro X es importante, en primer lugar, por lo que dice de las Ideas y de la Creación. Pero no son éstos los únicos problemas que en él se plantean. Platón retorna a la cuestión de la poesía y, en general, a la del arte. Hay en su espíritu una oposición entre este hombre de acción y de pensamiento, que es el verdadero sabio, y todos los que se dedican a la imitación; porque la imitación, tal como se concibe por artistas y poetas, sólo se dedica a la apariencia. Esto le proporciona la ocasión de volver sobre el problema de la apariencia y de la realidad, a fin de mostrar el lugar tan limitado que reserva al arte. Es aquí donde se sitúa el célebre ejemplo de la cama, ejemplo que nos plantea varias cuestiones, porque, según Aristóteles, Platón, sin duda en la última fase de su pensamiento, no admitía ideas para las cosas fabricadas. Aquí habla precisamente de una cosa fabricada; opone a la cama, y también a la mesa, lo que él llama la Idea única de la cama, la Idea única de la mesa. Estas Ideas son las que contempló el que ha formado el mundo, ese obrero divino que es el Demiurgo, creador no sólo de las camas, sino de la tierra, del cielo y de los dioses. En el pensamiento de Platón hay ciertamente una oposición entre este gran hacedor y los pálidos imitadores que son los artistas. Pero entre el gran hacedor y los artistas, Platón sitúa al fabricante de las camas reales; porque el artista no produce camas reales, sino una imitación de cama. Conforme a lo dicho, resultan tres clases de camas: la cama que es idea, la cama cuyo artífice es el carpintero, la cama cuyo artífice es el pintor. Lo que caracteriza a la primera cama, hecha por los dioses, es su unidad, y Platón demuestra esta unidad por un argumento parecido al del tercer hombre.

Lo que hemos dicho del pintor podemos aplicarlo a los poetas y a su gran jefe, Homero. Está en el tercer grado de lo real, pinta los sentimientos de los hombres, las virtudes y los vicios; pero, en el fondo, no hace más que eso. El artista imita, pero de acuerdo con los deseos de la multitud; busca lo bello, cuya

naturaleza es la de ser bello a los ojos de la multitud. Está lejos de alcanzar el saber; y esta imitación es una especie de juego.

Es aquí donde hay que recordar que, en el terreno de la apariencia, todo es un asunto de perspectiva. Los mismos objetos se muestran curvos o rectos, según la forma en que los miremos. Indudablemente el grado más bajo de la imitación es el efecto engañoso; recordemos que la función esencial del alma es, como decían los pitagóricos, la de medir, numerar, pesar. Hay una fuerza del alma que es independiente de las medidas particulares. Platón, insistiendo sobre el puesto que hay que reservar a las artes, nos dice que se limitan a la apariencia; imitan unos objetos que no valen demasiado; ellos mismos no valen mucho; y la unión con su objeto produce una prole que no vale más que sus padres. El arte, sea tragedia o comedia, tiene efectos que son malos. Y Platón intenta de nuevo volvernos hacia la justicia. Aquí introduce la idea de la inmortalidad del alma que se plantea del mismo modo que los discípulos de Kant plantean los postulados de la razón práctica. El esfuerzo que nos tomamos sólo puede valer verdaderamente si vale para la totalidad del tiempo. Sócrates invita a Glaucón a decir que el mal es lo que destruye y corrompe y el Bien es lo que preserva y es útil. Ahora bien, hay palabras que destruyen completamente las cosas en que se introducen; pero existe indudablemente una realidad que, aunque sea dañada por el mal, no es destruida por él. En Platón, ésta es una idea nueva. La enfermedad puede destruir un cuerpo, pero la injusticia misma no destruye el alma. Habíamos visto en el *Fedón* que la idea de alma está profundamente ligada, en efecto, a la idea de vida. El alma escapa a la muerte, porque no hay ni un solo mal, propio o extraño al alma, que pueda destruirla.

Podemos concluir que el número de almas es fijo. Acudiendo a una idea del *Fedón,* Platón nos invita a ver el alma en sí misma, como una estatua oculta entre las aguas a la que fuera posible restituir su pureza eliminando los cuerpos extraños.

El alma ¿es una o múltiple? Esta es una pregunta a la que Platón ha respondido de diferentes maneras; en el *Fedón,* es una; en el *Fedro,* es múltiple; pero no es ésta, por el momento, la cuestión que interesa a Platón. Antes comparábamos la idea de la inmortalidad, en el Libro X, con los postulados de la razón práctica; habrá unas recompensas y unos castigos para nuestras acciones; ninguna de ellas escapa a la vista de los dioses. Por lo que a nosotros respecta, lo importante es hacernos semejantes a la divinidad.

Aquí es donde se detiene el λόγος, como en el *Fedro;* para continuar la obra del λόγος habrá que recurrir al μῦθος. Platón, quizá para no asumir por entero la responsabilidad del mito que

completa y termina la *República,* quizá en cierto modo para imponérnoslo, lo pone en boca de Er, un panfilio de nación que, muerto en el combate, resucitó diez días más tarde y reveló cómo es el juicio de los muertos, las sanciones, el mundo en general y nuestro destino. Platón hace muchas precisiones para que tomemos el asunto, al menos por un momento, como algo real. Lo que nos parece más importante es lo que dice del destino y de la elección de las almas. «No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado.» De nosotros depende honrar o no a la virtud. La preocupación de Platón se centra en establecer la inocencia de la divinidad. Después del sorteo que representa el elemento de azar, viene la elección de las vidas por cada alma; los tipos de existencia escogidos determinan, por sí mismos y por sus combinaciones, nuestro destino y, por ello, nuestro rango. Aquí hay un peligro, escribe Platón, aquí es donde radica la razón de tener el mayor cuidado de nosotros mismos, y este cuidado consistirá en huir de los extremos, como dirá Aristóteles.

A pesar de ello, se plantea la cuestión de la importancia del azar, y Platón, atribuyendo estas palabras al adivino, escribe: «Incluso para el último que venga, si elige con discreción y vive con cuidado, hay una vida digna de ser deseada.» Por otra parte, no debemos preocuparnos de nuestra vida como si ésta fuese única; en este mito de Er, hijo de Armenio, se concede un lugar a la creencia pitagórica de la metempsícosis.

El mito termina con un fragor de tormenta que recuerda simultáneamente a *La Divina Comedia* y al *Libro de Job.* No nos queda más que fiarnos de este mito, a saber, que somos capaces de todos los males, pero también de todos los bienes. Sepamos que somos caros a los dioses y seamos también amigos de nosotros mismos. Con esta idea de la preocupación del alma por sí misma, que Platón recibió de Sócrates, concluye este gran diálogo de esperanza. No debemos olvidar, sin embargo, que al mismo tiempo Platón llevaba a cabo unas desgraciadas experiencias con Dionisio de Siracusa. De ahí provienen las divergencias entre la *República* y las *Leyes,* que le son posteriores.

X. Carta séptima.

Un pasaje de la *Carta séptima* (cuya autenticidad, discutida durante mucho tiempo, es hoy generalmente admitida) va a permitirnos precisar la posición de Platón en lo que se refiere a las relaciones entre ciencia y opinión, ya estudiadas en la *República.*

> En todos los seres hay tres elementos que son los que permiten alcanzar su conocimiento; el cuarto elemento es el conocimiento mismo; el quinto, que conviene añadir, es la cosa en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre; el λόγος, el segundo; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento.

Platón pone luego un ejemplo: el círculo.

> Existe algo llamado círculo, cuyo nombre acabamos de enunciar. El λόγος de este nombre es la segunda cosa; está compuesto de nombres y verbos: aquello cuyos extremos equidistan perfectamente del centro... Lo tercero es la imagen que se dibuja y se borra de nuevo; la imagen que se perfila en forma circular y se destruye. Pero el círculo, el círculo en sí, al que se refieren todas estas representaciones, no experimenta nada semejante, porque es totalmente distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento,

y al conocimiento añade aquí Platón la opinión verdadera, la ciencia y la opinión que se refieren a estas cosas; afirma paradójicamente que ambas son una sola y misma cosa, y que hay que plantearlas como un todo. Parece, por ello, que Platón ha evolucionado respecto al problema de la δόξα; para él se trataba de saber si la recta opinión debía situarse al lado de la opinión o, por ser recta, al lado de la ciencia. Parece posible que, a partir de cierto momento, Platón tienda a poner la opinión recta al lado de la ciencia. Lo que caracteriza a la ciencia y a la opinión recta es que no están ni en los fenómenos ni en los dibujos de los cuerpos, sino que ambas son inmanentes a las almas. Por tanto, concluyamos que son cosas distintas del mismo círculo de la naturaleza y de esas tres cosas que antes decía Platón. De todas éstas, la que más se acerca es el Νοῦς o Espíritu; es pariente de estas cosas en sí y es semejante a ellas. Tales son las cuatro cosas que es necesario saber si se quiere llegar a la quinta, que es la ciencia perfectamente ciencia.

Pero todo eso muestra tanto la cualidad (del alma) como a cada cosa en cuanto esencia, y todo es frágil porque se expresa mediante discursos. Por esta razón, añade Platón, el hombre razonable no se atreverá nunca más a poner en la misma cosa las cosas pensadas por él y a transferirlas hacia lo que no implica movimiento. (Nos apartamos aquí, y no sin vacilación, de la traducción de J. Souilhé.) Mientras que el círculo en sí no tiene en él nada más grande ni más pequeño que la naturaleza que le es opuesta, todo círculo que se presenta en nuestros escritos y en nuestras acciones, todo círculo dibujado o fabricado en forma circular está lleno de cosas contrarias, por lo menos de cosas

contrarias al quinto elemento, y, podemos añadir, de cosas contrarias a sí mismo. El nombre no tiene solidez (nada nos impide llamar circular a lo que es recto y recto a lo que es circular, al menos en los hechos, aunque no deja de ser verdad que, una vez que hayamos hecho la metátesis o transposición, y hayamos llamado círculo a lo que es círculo perfecto y que es contrario al círculo empírico, habremos alcanzado alguna firmeza), como tampoco la definición (λόγος), si al menos la definición está hecha, como dice el *Sofista*, de nombres y de verbos. Cobrando valor, Platón presenta una crítica de esas definiciones a cuya búsqueda se consagraba Sócrates:

> Mil razones podrían aducirse sobre la oscuridad de cada uno de estos cuatro elementos; la principal de ellas es, como ya he dicho, que hay dos cosas diferentes: la esencia y la cualidad [τόδε τι], de las cuales el alma intenta conocer no la cualidad sino la esencia, pero cada uno de los cuatro elementos citados presenta al alma, tanto por la palabra como en los hechos, precisamente aquello que no busca, y que en cada caso puede ser refutado por los sentidos, colocando al hombre ante una aporía, en total perplejidad. A causa de nuestra defectuosa educación no estamos acostumbrados a buscar lo verdadero y nos conformamos con la primera imagen que nos llega, con lo cual nos basta (al menos en el primer momento) con presentar la imagen que nos llega para ser dejados en ridículo ante los demás.

Así, para llegar a lo justo y a lo bello, para armonizarse con ellos, es preciso que el alma presente un cierto parentesco con ellos. Al filósofo no le bastará, pues, con tener una inteligencia rápida y una buena memoria, porque si su alma es de naturaleza mala, únicamente podrá pretender hacer filosofía, pero nunca será un verdadero filósofo.

¿Quiénes podrán aprender algo acerca de la virtud y de la maldad? Aquellos que, valiéndose de todas las cosas, sean capaces de ascender y descender, llegando así, sin duda penosamente, a la ciencia, porque tanto ellos mismos como su objeto serán de excelente naturaleza. Notemos que es necesario «aprender ambos a la vez, tanto lo falso como lo verdadero»; y de esta forma es como se conocerá toda la esencia. «Hay que frotar a los unos contra los otros, nombres, λόγοι, visiones, sensaciones.» Entonces es cuando brilla la φρόνησις a propósito de todas las cosas y del mismo espíritu, «tendiéndose fuertemente y en toda la medida de lo posible».

Platón, o el autor de la carta al menos, concluye que todo hombre serio conservará las cuestiones serias por escrito, y de esta forma evitará lanzar sus pensamientos a la multitud, que no

respondería a ellos más que con la envidia y con una confusión ininteligible. Tal es esta digresión (πλάνος), según la misma palabra del autor, en la que Platón da libre curso a su cólera contra ese divulgador de doctrinas que fue, según él, el tirano Dionisio de Siracusa. Las relaciones entre Dionisio y Platón, tal como son descritas, recuerdan, con las naturales diferencias, las que existieron entre Descartes y Cristina de Suecia. «Yo viví y vivió Dionisio, yo mirando hacia fuera, como un pájaro que desea huir de su jaula, y él maquinando medios con que aterrarme.» Y Platón, al final de la carta, opone Dión a Dionisio. Dión buscaba una legislación verdaderamente justa y buena y, conforme al precepto atribuido a Sócrates, antes prefirió padecer injusticias que cometerlas. Platón desemboca en una conclusión bastante pesimista, que recuerda algunos pasajes del *Fedón,* del *Critón,* de la *Apología.* Ha sufrido «lo que sufre el buen piloto que, sin ignorar la tempestad que se avecina, no puede evitar las vicisitudes de su violencia». Tal fue, según Platón, el caso de Dión, y tal el caso de Platón.

XI. Eutidemo

El *Eutidemo* nos deja en presencia de los erísticos, a quienes también se puede llamar antilógicos. Es uno de los diálogos más difíciles, y nos sitúa a veces en la senda del *Parménides.*

El *Eutidemo* trata a la vez de la ciencia y de la felicidad. Uno de los problemas planteados es el de saber si la virtud se aprende. Pero este primer problema se transforma rápidamente en otro: el de saber si el que aprende es idéntico al que sabe. Aquí es donde se inicia la lucha entre los dos erísticos: Dionisodoro y Eutidemo. Se parte de una primera afirmación: los que aprenden son los que saben; en efecto, cuando aprendemos un texto, lo aprendemos gracias a la lectura de letras que ya conocíamos; por consiguiente, aprendemos lo que sabemos. Pero Dionisodoro impugna esta afirmación de Eutidemo y subraya que, como aprender implica la adquisición de un saber, está bastante claro que únicamente los que ignoran aprenden.

En este momento interviene Sócrates: evoca el recuerdo de Pródico, que aprendía el empleo exacto de las palabras. Estamos al comienzo de la iniciación sofística, «dedicándonos a vueltas y juegos» preliminares. Gracias a estas distinciones, podemos ver que la misma palabra «aprender» se aplica al hombre que sabe y al que ignora. Pero hay que ir hacia las cosas serias, pasando a otra cuestión: ¿Cuáles son las condiciones de la felicidad? Sócrates hace decir a Clinias que el éxito, el triunfo, es el mayor

de los bienes. Pero el éxito implica un cierto arte; por tanto, el arte, y más exactamente la sabiduría, es condición para el éxito. Los bienes que poseemos, aunque sean numerosos, no nos hacen felices, y no nos hacen triunfar más que si usamos de ellos y si lo hacemos rectamente. Nos vemos forzados a decir que la reflexión y la sabiduría son esencialmente necesarias a los demás bienes, porque sin ellas los bienes no tienen ningún valor; al contrario, guiados por la razón y la sabiduría, adquieren gran precio; sin ellas, pueden transformarse en los mayores males, si están guiados por la ignorancia. La conclusión es absolutamente socrática: no hay nada bueno ni malo, salvo estas dos cosas: una es buena, la sabiduría; otra es mala, la ignorancia.

Como todos nosotros aspiramos a la felicidad y ésta viene del uso correcto o recto de las cosas, si es el saber el que proporciona la rectitud y la felicidad, se tratará de ver cómo todo hombre puede adquirir el saber. El problema consiste, pues, en decidir si el saber (o la sabiduría) se puede enseñar.

Pero los sofistas, los antilógicos, reaparecen en escena; querer hacer de Clinias alguien que sabe, dice Dionisodoro, ¿acaso no es querer la muerte de Clinias, tal como es ahora, y su transformación en alguien diferente? Sin embargo, como observará Sócrates un poco después, si transformar a los que no saben en los que saben es hacerles morir, no hay nada que decir contra semejante muerte; es algo mucho más sencillo que el juego heraclitiano de los contrarios; se trata simplemente de afirmar la posibilidad de una transformación.

Eutidemo coloca un nuevo obstáculo en la vía socrática. Sabemos que había muchos sofistas, en particular Protágoras, que negaban la posibilidad de la mentira y suprimían, por esa misma razón, la posibilidad de la verdad; y quizá hubo pensadores (¿alude aquí Platón a Parménides?) que sostuvieron antes la misma tesis. Según Eutidemo, si se dice algo, se dice respecto a la cosa sobre la que trata la proposición. Pero esta proposición forma parte de las cosas que son. El que la dice, enuncia, pues, lo que es. Pero decir lo que es ¿no es decir la verdad? Aquí no hay, por tanto, ninguna mentira. Por ser la proposición algo que es, se dice la verdad, porque se dice algo que es.

Pero Eutidemo va a dar una forma un poco más satisfactoria a su intervención y a mostrar de nuevo que no se puede decir más que lo verdadero. En efecto, las cosas que no son, no son. Decir es actuar o hacer, porque pronunciar es una especie de acción. Ahora bien, no se puede decir lo que no es porque entonces se haría lo que no es, lo que es imposible. Por consiguiente, siempre se dice lo verdadero y lo que es.

Interviene ahora Ctésipo, personaje más razonable; se pueden decir las cosas que son, pero no se las puede decir del modo en que son. Aquí es Dionisodoro quien se irrita contra Ctésipo, utilizando muy groseramente esta idea de «modo de decir» propuesta por Ctésipo: si las gentes honradas dicen las cosas como son, será necesario que hablen mal del mal, del mismo modo que los grandes hablarán con grandeza y los acalorados enardeciéndose. Guárdate, añade, de que las gentes de bien hablen mal de ti; en efecto, las gentes honradas hablan mal de los malvados.

Dionisodoro insiste en la discusión y la centra en la misma idea de antilogía. No es ya la mentira lo que se pone en discusión y se declara imposible, sino la contradicción. Como todos dicen las cosas tal como son (a decir verdad, aquí hay un presupuesto no fundamentado) y como nadie dice lo que no es, es imposible que haya contradicción, porque aquellos de quienes se dice que se contradicen, o bien hablan de lo mismo, y entonces dirán lo mismo y no se contradecirán, o bien ninguno de los dos habla de lo mismo, y entonces, ¿cómo podrán contradecirse? Si ninguno dice el *logos* de la cosa, ¿cómo podrá haber contradicción?

No sólo es imposible decir cosas falsas, sino también tener opiniones falsas. Incluso es imposible estar en la ignorancia. Ctésipo observa aquí que, si se aceptan las teorías propuestas (en el caso en que se les conceda el nombre de teorías), es imposible refutarlas, ya que dicen que nadie se equivoca. Son, pues, tesis, razonamientos que no sólo arruinan a los otros razonamientos, sino que en último término se arruinan a sí mismos. Todos se basan en esta alternativa: o bien se dice la verdad, o bien no se dice nada. Como afirma Platón un poco después, el mismo argumentador se rinde también, tras haber abatido al adversario. Sócrates afirma que él ve la trama de esta discusión muy densa y oscura. De ello deduce, en cualquier caso, que los antilógicos de esta índole no pueden enseñar.

Pero la conversación prosigue; la adquisición de una ciencia no es útil más que si se sabe utilizar esa ciencia. Hay dos cosas distintas: la ciencia de hacer y la ciencia de servirse de lo que se ha hecho. Pero esto no basta. Es necesaria una ciencia que se refiera a los fines. Por ejemplo, y usando clasificaciones que veremos en el *Sofista* y en el *Político*, el arte de lo general, que en principio aparece como aquél cuya adquisición puede asegurar la felicidad, es una forma del arte de la caza. Sin embargo, no es el cazador quien puede decidir lo que se hará con su botín, que se haga cargo de él un cocinero o vaya a parar a un tendero, en el caso en que se quiera pesar ese botín. Y lo mismo ocurre, reconocen los antilógicos, con el arte de la geome-

tría; los geómetras están en el mismo caso, y esta confesión es de gran importancia en el ámbito de la teoría platónica: «Los geómetras no producen figuras; se limitan a descubrir las que lo son.» Al dialéctico corresponderá sacar partido de lo que descubrieron los primeros. Ahora bien, nosotros habíamos pensado, observa Sócrates, que la política y el arte regio no son más que un solo y mismo arte; y ahora se nos remite a una ciencia más elevada, que será la ciencia del bien. (Alcanzamos aquí un punto que ya habíamos logrado en el núcleo de la *República,* y que al mismo tiempo recuerda la enseñanza de Sócrates tal como nos la presenta Aristóteles). Sócrates recuerda aquí uno de los puntos esenciales de su enseñanza: el bien no es más que una ciencia. También sostiene en este pasaje que todos los efectos de la política no se nos presentan ni como males ni como bienes; el bien, en efecto, es la sabiduría. Pero si el arte regio consiste en hacer a los hombres sabios y buenos, hay que saber de qué manera serán buenos, de qué manera serán útiles, y llegaríamos así hasta el infinito si dijéramos que serán útiles para hacer buenos a otros hombres.

De la cuestión del Bien pasamos de nuevo a la del saber. Una vez más vemos cómo los antilógicos dicen que si sabemos una sola cosa, las sabemos todas y que, a la inversa, si ignoramos una sola cosa, las ignoramos todas. Esta afirmación es universalmente válida: todos saben todas las cosas si saben una. Y todos saben todas las cosas desde siempre.

La causa de este saber, y Sócrates lo dice en dos ocasiones, es el alma. Pero los antilógicos rechazan esta respuesta, que sobrepasa la cuestión. Sócrates les responde que sólo buscan rodearse de palabras para no ver las cosas.

Los antilógicos continúan sus ejercicios, afirmando, y por cierto con bello estilo, que todo estaba al mismo tiempo en Sócrates. «Es evidente que, incluso cuando eras niño, tú sabías, y también sabías al nacer y cuando fuiste engendrado; incluso antes de que fueras hecho, antes de que se formaran el cielo y la tierra, sabías.» Con un poco de buena voluntad (y precisamente los antilógicos van a plantear en el pasaje siguiente el problema de la voluntad) se podría conciliar estas afirmaciones con algunas afirmaciones de los grandes místicos.

Un nuevo problema se plantea. Sócrates pregunta: ¿acaso pretendes que sabes o incluso que yo sé que las personas honradas son injustas? Eutidemo responde: Tú sabes que las personas honradas no son injustas. Pero Sócrates repite su pregunta, que se centra en una proposición que en realidad es negativa: las personas honradas son injustas. Dionisodoro interviene: he aquí una cosa que yo no sé. Eutidemo le condena por esta respuesta. Los sofis-

tas no están de acuerdo entre sí respecto a las relaciones entre el bien y la justicia.

Continuando la discusión, mezclan objeto y sujeto. Aquí es donde se introduce especialmente la distinción, o mejor la confusión, entre ver y ser visto. Después se trata de saber si es posible hablar en silencio. De hecho, el hierro puede hablar cuando se pasa cerca de él, aun cuando se puede decir que es una cosa muda. Pero sigue planteado el problema de saber si todas las cosas son mudas o hablan. Dionisodoro afirma que no se puede decir ninguna de las dos cosas y que se pueden decir ambas.

El diálogo alcanza un punto importante cuando se pregunta a Sócrates si ha visto alguna cosa bella. Sí, responde Sócrates, e incluso muchas. Dionisodoro continúa preguntando: ¿Esas cosas son diferentes de lo Bello o bien son lo mismo que él? Sócrates responde: Son diferentes de lo Bello, de lo Bello en sí, y sin embargo, en cada una de ellas está presente alguna belleza. La discusión se centra sobre la idea de presencia. Lo Bello está presente en la cosa bella y no es la cosa bella.

Por tanto, existe alguna belleza que está presente en la cosa bella.

Se aprecia que, en este punto, el diálogo continúa al *Fedón* y prefigura las preguntas del *Parménides*. Pasamos, en efecto, de la idea de belleza a la idea de alteridad. «Pero cuando una cosa acompaña a una cosa diferente, ¿de qué forma podría ser diferente?» Tal es la pregunta de Dionisodoro. Sócrates le pregunta si reside ahí la causa de su confusión. A lo que responde que no se puede dejar de estar confundido ante lo que no es. Hemos pasado, por tanto, del problema de la participación al de la alteridad; y de éste volvemos al de la participación. ¿Qué significa esto?, pregunta Sócrates. ¿Acaso lo bello no es lo bello y lo feo lo feo? Dionisodoro lo concede; pero lo idéntico es lo idéntico y lo distinto es lo distinto. Estamos ante una separación entre lo que participa de lo bello, pero no es lo bello, y lo bello en sí. Sócrates concede, por lo menos aparentemente, que estos antilógicos están muy fuertes en la ciencia de la dialéctica (διαλέγεσθαι); pero se verá obligado, evidentemente, a tomar la palabra dialéctica en un sentido más profundo y a superar la falsa erística de los dos antilógicos.

Se plantea la última cuestión: ¿de qué forma pertenece la ciencia, como algo propio, al sabio y puede éste reconocerla como propia, si la posee? Dicho de otro modo, siempre existe una distancia entre el conocimiento y la existencia. ¿Puede conocerse el propio ser? En este caso, ¿puede conocerse el propio ser como sabio? «¿Puedes conocer, dice Dionisodoro, lo que es

tuyo?» Hablando con propiedad, no hay ninguna respuesta, aquí por lo menos, a esta cuestión, que invita, como las precedentes, a unos discursos terribles y prodigiosos, según una locución que reaparecerá en el *Parménides*. Se trata de ir más allá de la apariencia o de la conveniencia hacia la verdad; y para esto se necesita valor. Dejando de lado a los que se preocupan de la filosofía, sean buenos o malos, se trata de experimentar esa misma cosa que es la filosofía. Platón ya había hablado del valor, pero termina su discurso hablando de la audacia.

XII. Cratilo

El *Cratilo* nos presenta a dos personajes que conversan con Sócrates; uno es Cratilo, el heraclitiano que, según Aristóteles, llevaba tan lejos la doctrina de su maestro que ya nada podía decir y se refugiaba en el silencio; el otro, Hermógenes, que presenciará la muerte de Sócrates, pero que, según parece, estaba muy vinculado a los sofistas. Se trata de saber si el lenguaje es significante por naturaleza o por convención. Cratilo, contrariamente a lo que en realidad debía pensar, sostiene la tesis de que reside en nosotros por naturaleza. Hermógenes, como sofista que es (o que parece ser), sostiene que está en nosotros por convención. (Se puede observar, en el planteamiento del problema tal como se formula en el *Cratilo*, una doble falta, que Platón, indudablemente, hubo de notar. En primer lugar, se atribuye deliberadamente a Cratilo una tesis sobre la exactitud de los nombres que no concuerda de ningún modo con su heraclitefsmo, explícito en el mismo diálogo. En segundo lugar, se admite que la relación del lenguaje con el pensamiento es la de un instrumento en relación con aquello para lo cual se utiliza. Sin embargo, es preciso admitir que hay un movimiento de pensamiento por el que esta última afirmación se problematiza en el transcurso del diálogo). ¿Es necesario seguir lo que Platón llama «el oráculo de Cratilo»? Este problema de la exactitud de las palabras es difícil problema y Sócrates recuerda, al comienzo, el antiguo proverbio según el cual las cosas bellas son difíciles.

Hermógenes reconocerá que hay un λόγος verdadero y un λόγος falso, y que ambos tienen partes que deben ser, por tanto, en algunos casos verdaderas y en otros falsas; será necesario, pues, que haya nombres verdaderos y nombres falsos. Por ello la tesis de Hermógenes conduce a un relativismo: «Yo puedo llamar a cada objeto con tal nombre, establecido por mí; tú, con tal otro, establecido por ti; lo mismo es válido

para las ciudades, sean griegas o bárbaras; e incluso los griegos de distintas ciudades aplican nombres diferentes a las mismas cosas.» De esta forma, el lenguaje aparece como una actividad social.

Pero Sócrates, desde el principio, pregunta acerca de la existencia de lo que él llama firmeza o permanencia de la esencia. Hermógenes está desorientado; sólo por breves momentos se dejó llevar por la tesis de Protágoras. Sócrates observa que hay hombres absolutamente malvados, que son muy numerosos, y hombres absolutamente buenos; que éstos son muy racionales, mientras los otros son irracionales. A partir de ahí pone en evidencia una contradicción en la tesis de Hermógenes, al menos en cuanto éste sigue a Protágoras. En efecto, si aceptamos la tesis de Protágoras, poco importa que los unos sean racionales y buenos y los otros irracionales y malos, «a cada uno su verdad». En este punto, el *Cratilo* pisa, por decirlo así, al *Eutidemo*. «Yo pienso que tú no admitirás tampoco, con Eutidemo, que toda cosa sea de forma semejante a todos y siempre.» Si se refuta a Protágoras y a Eutidemo, es evidente que las cosas tienen alguna esencia permanente, que no está relacionada con nosotros, que no es dependiente de nosotros, que no está sacada de aquí y de allá por nuestros fantasmas; estas cosas son por naturaleza y tienen por sí mismas una relación con su propia esencia. Ahora bien, entre lo que Sócrates llama «estas cosas» es necesario incluir las acciones. Por consiguiente, las acciones se realizan según su naturaleza y no según nuestra opinión. Para nosotros no se trata, por consiguiente, de cortar tal o cual objeto como queramos y con lo que queramos, sino según la esencia de ese objeto y la del instrumento. Por eso hay una opinión recta que indica cómo debe ser cortado tal objeto y quemado tal otro. Pero, observa Sócrates, hablar es también una acción; y no es siguiendo la opinión como se hablará rectamente, sino siguiendo la forma en que las cosas son dichas por naturaleza y por los medios naturales; así es como se avanzará, por lo mismo que se hablará. Sócrates sigue diciendo: hablar es nombrar, porque es al nombrar cuando hacemos los λόγοι; hablar es, pues, un acto, y todos los actos tienen una naturaleza propia.

Sócrates afirma ahora que el hombre es una especie de instrumento. Tomemos el ejemplo de los artesanos, fundamento de toda la teoría socrático-platónica. Se teje algo con algo, se perfora algo con algo. Este algo con lo que se teje o con lo que se perfora es la lanzadera o el taladro. Y para nombrar, nos serviremos del nombre, que se considera también como un instrumento. ¿Cuál será la función del nombre? Podemos formu-

larnos esta pregunta por la misma razón que nos preguntamos cuál es la función de la lanzadera y del taladro; por el nombre, nos instruimos los unos a los otros y distinguimos las cosas del modo en que son. El nombre es instructor y discernidor de la esencia, de la misma forma que la lanzadera teje el tejido. Un buen tejedor se servirá de la lanzadera de una forma bella cuando lo haga conforme a la acción de tejer; del mismo modo, el que enseña se servirá de forma bella del lenguaje cuando se sirva de él de forma instructiva.

Ahora bien, alguien fabrica la lanzadera y alguien fabrica el taladro; en el primer caso, el carpintero; en el segundo, el herrero. Por lo que respecta al nombre, conviene admitir que es aquel a quien Sócrates llama el «nomoteta», el legislador, el buen instructor. Por la misma razón que no es conveniente que cualquiera sea herrero o carpintero, también diremos que únicamente corresponde otorgar los nombres al nomoteta o, como dice el mismo Sócrates, al onomaturgo, el más raro de los artesanos. Pero, ¿no es necesario que él mismo mire a algún lugar (lugar intelectual) para poner los nombres? Es evidente que el carpintero debe mirar hacia ese lugar, por ejemplo, cuando su lanzadera se rompe; el carpintero no debe regirse por la lanzadera rota, sino por lo que Sócrates-Platón llama la Idea, hacia la que miraba cuando hacía la precedente lanzadera. Es la lanzadera en sí. Y cualquiera que sea la cosa a la que se aplique esta idea, bien para hacer un vestido ligero o un vestido grueso, un vestido de lino o de lana, o de cualquier otro tejido, es necesario que tenga en él la idea de esta lanzadera en sí y que la aplique de la forma más apropiada al objeto o, con más exactitud, al acto, porque es conveniente tomar de la forma más dinámica posible todas estas indicaciones del que nosotros hemos llamado Sócrates-Platón. Aplicando ahora de una forma general su teoría a todos los instrumentos, Sócrates nos dice que hay que atribuir la idea de la lanzadera a aquello a partir de lo cual se hará la obra, y esto no según lo que se decide arbitrariamente, sino según la naturaleza de esta obra. Hay que imponer, pues, el nombre a los sonidos y a las sílabas y, mirando hacia el nombre tal como es en sí, formar y establecer todos los nombres si se quiere ser el señor de los nombres. Poco importa que las sílabas sean diferentes, que sean griegas o bárbaras; lo que importa es que el instrumento se emplee para la misma cosa.

Es preciso, pues, que el nomoteta, o, como dice también Platón, el onomatoteta, vea la idea del nombre que conviene a cada cosa, cualesquiera que sean las sílabas.

Podemos ir más lejos; lo mismo que el que tañe la lira será

quien valore la lira, y que el piloto será quien juzgue la obra del constructor de la nave, también habrá un hombre, el que sabe preguntar y responder, que juzgará los nombres: tal es el dialéctico.

El legislador establece los nombres teniendo como guía al dialéctico, por lo menos si quiere establecer los nombres de forma bella. La conclusión de esta parte del diálogo es, por tanto, que el establecimiento de los nombres no es un asunto insignificante, como pensaba Hermógenes, y que no debe ser obra de gentes mediocres ni de los recién llegados. Sócrates da la razón a Cratilo: los nombres pertenecen a las cosas por naturaleza. Quien nombre las cosas tendrá fija su vista en los nombres naturales de cada objeto que se imponen a las letras y a las sílabas.

Sin embargo, en la segunda parte del diálogo parecerá que Sócrates da la razón a Cratilo. Sócrates, siguiendo probablemente a Protágoras, nos dice que no conocemos nada acerca de los dioses ni de los nombres que éstos se dan a sí mismos. A pesar de ello, como observa que hay géneros en la naturaleza y como, en un pasaje que nos hace recordar a Aristóteles, nos dice que «llamamos león al hijo del león y caballo al hijo de un caballo», piensa que, por la misma razón, el retoño nacido de un rey debe llevar el nombre de rey.

Observemos también que Homero, a cuya autoridad recurre Platón a pesar de las reservas que hará en la *República,* distingue los nombres dados por los hombres y los nombres dados por los dioses.

A partir de ahí, Sócrates, dominado por una especie de delirio etimológico, como dirá él mismo, explica los nombres de los demonios u hombres divinos, los nombres de los hombres nacidos de la unión de las criaturas humanas y de los dioses, los nombres de los héroes. Esta parte del diálogo no debe tomarse absolutamente en serio, sino como una caricatura casi aristofanesca de aquella doctrina de Cratilo, a la que Sócrates había dado la razón inicialmente.

Más tarde veremos que Sócrates se puso a concebir o, más exactamente, a imaginar estas etimologías por intermedio de la inspiración de Eutifrón. Esta locura, para hablar como el *Ión,* o esta inspiración, le vino de forma repentina, y sabemos cómo esta idea de lo repentino volverá a tomarse en otro contexto, en el *Parménides.* Quizá es legítimo sospechar que hubo un momento en el que Platón estuvo bajo el influjo de los pitagóricos religiosos, que le revelaron lo que él llama una sabiduría divina, y Eutifrón, compañero de Sócrates hasta su muerte, estaba entre estos pitagóricos. Pero Sócrates, siguiendo en

cierto modo a Empédocles, no niega que quizá sea necesario purificarse algún día de esta especie de delirio etimológico. En su espíritu permanece, por otra parte, la idea de que hay cosas eternas, y partiendo de la contemplación de las cosas eternas, como se manifestará al final del diálogo, es como descubriremos los verdaderos nombres que son nombres por naturaleza. Sócrates añade que quizás algunos de estos nombres son obra de un poder más divino.

La antigüedad de los nombres, su deterioro, el hecho de que hayan sido utilizados en todos los sentidos, hace que sea difícil reencontrar los nombres primitivos; esto casi equivale a decir que estas raíces, estos elementos, fueron formados a partir de raíces bárbaras; en último término, estamos obligados a guardar silencio, a abandonar el uso. Este atomismo de la nominación acaba en un no-lenguaje. Volvemos a encontrarnos con el auténtico Cratilo, pero expuesto por Sócrates. Hay que superar el lenguaje, y entonces, si queremos mostrar las cosas, es preciso que las mostremos como los mudos, tenemos que indicarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo; por ejemplo, levantar las manos hacia el cielo o bajarlas hacia la tierra. Para representar a un caballo que corre, los hombres primitivos imitaban sus actitudes, se hacían semejantes a él. El cuerpo se transforma en medio de imitación; se expresa con gestos lo que se quiere decir.

Esto nos lleva a otra idea diferente; puesto que la voz, la lengua y la boca son las que manifiestan, el nombre sería una forma de imitar por ellas lo que se expresa con gestos o lo que se nombra. Pero una definición de los nombres por la imitación no es suficiente; los actores de mimo no nombran, por cuanto hacen imitaciones, aquello que representan. Si nos adentramos en el camino de la definición por la imitación, nos encontraríamos, según Sócrates, con la música y la pintura. Pero es evidente que todo lo que es no tiene únicamente color y sangre, sino también esencia; e incluso el color y la sangre tienen su propia esencia. El pasaje puede alertarnos sobre el papel de la idea de imitación en la misma formación de la idea socrático-platónica de participación. Todo lo que es tiene una esencia, y es la esencia lo que se debe imitar. Habrá que esperar al *Parménides* para encontrar una crítica de esta afirmación, momentáneamente establecida por Platón.

Sócrates avanza, sin embargo, hacia una nueva idea, hacia una teoría del lenguaje que sería una teoría fonética basada en una distinción. Posiblemente este sea el lugar de recordar que tanto en el *Cratilo* como en el *Sofista* y en el *Político*, y asimismo en el *Fedro*, la clasificación desempeña un papel muy im-

portante, e indudablemente tiende a reemplazar la dialéctica. «¿No debemos distinguir, en primer lugar, las vocales», después las consonantes y, más tarde, ver las diferentes especies de las vocales? Aquí rozamos una clasificación del *Filebo*. La dialéctica ascendente es sustituida por las etapas de la clasificación, porque se trata de ver cómo se forman esos grandes y bellos conjuntos, análogos a seres vivientes, que son los nombres. Sin duda, los formaron los antiguos, no nosotros. Nosotros debemos operar por verosimilitudes e hipótesis y proceder según nuestras fuerzas. «Creo que parece digno de risa explicar las cosas por las letras y las sílabas y, sin embargo, es algo necesario.» Pero, ¿quién puso los primeros nombres? Decir que fueron los dioses es quizá demasiado fácil, y nosotros ya hemos sugerido que por lo menos algunos proceden de los bárbaros, pero el carácter antiguo de los nombres hace imposible ir hasta el final en esta dirección. Sin embargo, según la expresión platónica, hay que dar cuenta de la exactitud de los nombres. Ahora bien, nada sabemos, en definitiva, de los primeros nombres.

Aquí estamos reducidos a lo que podríamos llamar un atomismo onomástico; la consonante *r* es el medio o el instrumento del movimiento. De nuevo se abre camino el heraclitelsmo. Ser es moverse. Sin embargo, es difícil aceptar la idea propuesta por Sócrates de que es necesario pasar por una palabra extraña y extranjera para establecer la sinonimia entre ser e ir. Sócrates examina ahora las consonantes, observando el carácter rodante de la *r* y el carácter interno de la *n*. Asimismo, la *t* significa la ligadura y la detención. Desde este punto de vista, estamos ante lo que fundamenta la exactitud de los nombres. Pero Hermógenes no queda convencido.

A partir de ahí, los interlocutores se dirigen a Cratilo. Se trata de efectuar un nuevo examen. Sócrates y Cratilo están de acuerdo en decir que dar nombre constituye un arte, y un arte que pertenece al legislador. Algunas obras producidas por los pintores son bellas y otras feas, y Sócrates se esfuerza en hacerle admitir a Cratilo que lo mismo ocurre en los nombres. Pero Cratilo se niega, y tiende a decir que todos los nombres son justos, porque si el nombre de una cosa no está formado de modo justo, no es el nombre de esta cosa. Pero entonces recaemos en aquella idea sofística bien conocida de que el error no es posible. Según Cratilo, un nombre que no sea justo no es más que un vano sonido y no es un nombre. Sócrates le recuerda que el nombre es una cosa, y el objeto al que se aplica es otra. El nombre pertenece, pues, al género de la pintura: hay buenas y malas imitaciones. Cratilo mantiene, sin em-

bargo, su punto de vista, al menos por un instante. Sócrates continúa diciendo que hay una forma de producir bellas pinturas y bellas imágenes, y, paralelamente, bellos nombres. Cratilo, sin embargo, muestra sus reservas. Y a estas reservas Sócrates responde que existe Cratilo y la imagen de Cratilo. Hay, pues, nombres bien establecidos y nombres mal establecidos; los primeros son conformes a las cosas y los segundos no. Poco importa que se hayan cambiado algunas letras: hay nombres que enuncian verdaderamente el objeto. Estos nombres, según un proceso que ya hemos observado, deben componerse de letras que convengan, es decir, que correspondan o se parezcan a los objetos. Cratilo hace de nuevo una reserva: «No me satisface decir que hay nombres mal hechos. Los nombres bien hechos son los que corresponden al objeto y están formados por elementos que convienen.» Nos encontramos, sin embargo, ante dificultades derivadas de la diferencia de dialectos. Los ciudadanos de Eretria emplean la *r* donde los atenienses emplean la *s*. El uso permite comprender lo que significa el nombre en las diversas ocasiones. Respecto a este punto, es preciso admitir una parte de convención; de buena gana lo pasaríamos por alto, piensa Sócrates, pero hay que volver a él.

Sócrates replantea la cuestión más general: ¿Cuál es la fuerza (δύναμις) de los nombres? Porque Cratilo había dicho que cuando se saben los nombres, se saben las cosas. Es precisamente esta afirmación la que quiere atacar Sócrates, porque, si al buscar las cosas, seguimos los nombres, muy bien podemos equivocarnos. Remontémonos hasta el legislador, hasta el autor de los nombres. Ha establecido los nombres que convienen, dice al menos Cratilo. Pero, interrumpe Sócrates, si se ha equivocado desde el principio, es posible que haya un desacuerdo en todos los nombres y en todas las cosas. Hemos dicho que los nombres significan la esencia (o el ser). Sócrates se complace entonces en mostrar que los nombres que, según Cratilo, indican movimiento, pueden indicar también descanso. Y un antiheraclitiano podrá llamarles en su ayuda para demostrar que las cosas, en su esencia, están en reposo, y que el reposo es lo más bello que existe. Sócrates pone como ejemplo la palabra «ciencia», la palabra «estable», la palabra «seguro», e invoca igualmente algunos otros ejemplos. Cratilo responde que la mayor parte de los nombres significan algo diferente, es decir, el movimiento. Sócrates replica que no se trata de «la mayoría», que no se trata de una especie de votación. Hay que remontar más alto y poner en discusión la idea de que quien establece los nombres conoce necesariamente las cosas. Sócrates plantea el problema de saber cómo se han podido descubrir las cosas

aparte de los nombres y ver, de esta manera, la exactitud de los nombres. Entonces, dice Sócrates, ¿cómo pudieron establecerse estos nombres independientemente de los nombres y en conformidad con las cosas? Cratilo se ve obligado a recurrir a la idea de un poder (δύναμις) superior al hombre, que dio a las cosas los nombres primitivos, de suerte que son necesariamente exactos. Estamos ante dos interpretaciones, una por el movimiento, la otra por el descanso. ¿Cómo decidiremos dónde está lo verdadero? Aquí está la verdadera conclusión del diálogo; no se trata de decidir por los nombres, sino independientemente de los nombres para ver lo que Platón llama la verdad de las cosas que son. Es preciso, pues, conocer las cosas en sus relaciones, si tienen algún parentesco, y verlas en sí mismas. El conocimiento por la cosas, si existe, es superior al conocimiento por los nombres. No podemos juzgar el valor de la copia más que si nos referimos a la verdad de la que es copia. Cratilo admite que el conocimiento que parte de la verdad es el mejor. Sócrates, por su parte, afirma que, por el momento, conocer de qué manera se deben aprender y experimentar las cosas que son supera nuestras fuerzas. Sabemos, al menos, que no es partir de los nombres, y añade que si se interpretan los nombres como significando esencialmente el movimiento no se debe, quizá, a que haya movimiento en las cosas, sino a que los que pusieron los nombres cayeron en una especie de torbellino y nos precipitan también a nosotros en ese torbellino.

Precisamente a esto es a lo que Sócrates-Platón opone su propia teoría. «¿Decimos que hay un Bello y un Bien en sí y que lo mismo ocurre para todas las cosas que son?» Cratilo acepta la idea. Este Bello en sí, este Bien en sí, y del mismo modo para todos los demás, es siempre idéntico a sí mismo. Si se transformase sin cesar, no podría ser nombrado; e incluso, en cierto sentido, se podría decir que no podría ser. ¿Cómo podría ser una cosa que nunca fuera de la misma manera? ¿Cómo podría alejarse de la idea de sí misma? Una cosa que se moviera perpetuamente no podría ser conocida por nadie. Al acercarse a quien la va a conocer, se haría diferente de tal modo que no se podría conocer lo que es ni cómo es. No puede haber conocimiento si todo se transforma y nada permanece. Porque si la misma idea del conocimiento cambia, cambia en algo distinto al conocimiento y, por tanto, no habría conocimiento. A partir de este razonamiento podríamos decir que no hay nada que conozca ni nada que sea conocido, no hay sujeto ni objeto. Pero si, por el contrario, el que conoce es siempre, y si el conocido es siempre, trátese de lo Bello o del Bien, y si es cada

una de las cosas que son, no tienen ningún parecido con el flujo o la movilidad. Es difícil saber si quien tiene razón es Heráclito o sus contradictores. Platón describe aquí la teoría de un Heráclito pesimista, de un Heráclito interpretado y transformado por Platón, que dice que en las cosas no hay nada sano, que están afectadas y enfermas por una especie de flujo. Platón deja el problema pendiente. Puede que sea así, puede que sea de otra forma. La conclusión, como en otros diálogos, consiste en una exhortación a examinar las cosas con valentía (ver *Laques*). Cratilo prefiere remitirse a Heráclito. Pero Sócrates, representado aquí de forma objetivamente inexacta como más joven que Cratilo, ha fundamentado, al menos, la posibilidad de su propia teoría.

Por la misma razón que el *Parménides* puede considerarse como una crítica de los filósofos eleatas, también podemos considerar al *Cratilo*, si no como la refutación, por lo menos como la marginación del heracliteísmo. El *Parménides* desembocará en una discusión de la teoría de las Ideas; el *Cratilo*, la fundamenta.

XIII. Teeteto.

El *Teeteto* sirve de introducción a los grandes diálogos metafísicos e intenta desentrañar cuál es la esencia de la ciencia; quizá haya que aventurarse aquí por un camino interminable.

Sócrates recuerda que es hijo de una comadrona; su mayéutica libera las almas de aquellos a quienes interroga y a quienes hace descubrir el asombro, esa palabra clave de la reflexión filosófica. Teeteto, pues, tendrá que parir algunas definiciones, que serán examinadas a medida que broten.

La primera definición remite a Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas; se identifican apariencia, ciencia y sensación. Buscando el fundamento de estas definiciones, Sócrates lo encuentra en un heracliteísmo para el que no existe ningún en sí por sí, en el que nosotros no debemos denominar o cualificar nada con exactitud, en el que toda afirmación va seguida de una afirmación contradictoria. Sócrates sugiere que Heráclito y Protágoras, esos dos pseudofilósofos, nos ocultan la verdad. ¿Acaso no se dedican esos «filósofos» esencialmente a lo sensible, a las acciones, a las génesis? «No aceptan nada que sea invisible, no lo admiten en la circunscripción de la esencia.» Sócrates es muy severo con ellos. Según ellos, no hay más que movimiento; y el movimiento tiene dos formas: una consiste en actuar, otra en padecer. En este punto rozamos algunos aspectos del *Parménides*. «De su mutuo acercamiento y fricción nacen

retoños numéricamente infinitos y que van por parejas gemela uno es lo sensible, otro es la sensación que se engendra con lo sensible.» Hay una multitud de sensaciones y una multitud de sensibles, colores, sonidos, etc. Estos sensibles son más o menos rápidos, más o menos lentos. En su mutuo acercamiento, la blancura y la sensación correspondiente hacen que el ojo se llene de visiones; se hace ojo vidente; y la blancura deviene lo blanco; no hay ningún en sí por sí; y todas las cosas reciben movimiento, devenir, diversidad, por un mutuo acercamiento. No hay paciente sin agente, y viceversa. Por consiguiente, no hay ninguna unidad, ningún en sí por sí, y aquí vemos definirse, por contraste implícito, la tesis platónica; todo deviene por algo; el ser debe suprimirse completamente. No es más que el producto del uso y de la ignorancia. No hay ninguna cosa que sea tal y cual, ninguna que sea mía, ninguna que sea esto o aquello; todas las cosas son un continuo devenir, hacerse, destruirse, alterarse.

En este momento se introduce el caso de los sueños, las enfermedades, las alucinaciones. A veces, añade Sócrates, nos preguntamos si soñamos o si dormimos, si hablamos con el otro en un diálogo real; carecemos absolutamente de criterio. De nada sirve pasar a la idea de semejanza y desemejanza, a la idea de numeración; ¿es idéntico Sócrates en buen estado de salud a Sócrates enfermo? ¿Será idéntico el vino gustado por Sócrates en buen estado de salud al vino gustado por Sócrates enfermo? A la discusión se mezcla lo que podríamos llamar la idea de intencionalidad. «Ni yo podré llegar a esa conclusión por mí mismo, ni aquel otro lo hará por sí [...]. Es necesario, por tanto, que yo me vuelva algo y con respecto a algo, cuando me convierto en un hombre que siente. Llegar a ser un hombre que siente, sin sentir a la vez nada, resulta ciertamente imposible... Llegar a ser dulce, sin hacer referencia a nadie, es un verdadero contrasentido.» Nosotros llegamos a ser algo por referencia a los demás. Lo más importante es ese mutuo enlace. Si somos, y si se nos denomina ser, somos ser para alguien, o de alguien, o en relación a alguien. Pero de pronto se verifica una especie de inversión al modo cartesiano. Lo que me hace, lo que yo siento, es mío y no de ningún otro. Mi sensación es, por tanto, verdadera; o más exactamente, y aquí pasamos de Descartes a Platón, siempre es algo propio de mi esencia, y soy yo el juez de las cosas que son en cuanto son, y de las cosas que no son en cuanto no son.

Pero entonces yo soy sabio respecto de lo que llega a ser. La tesis de Heráclito y de todos los que le siguen parece así justi-

ficada. Ahora está completa y, para retomar la comparación, el recién nacido se presenta en estado completo.

Sin embargo, es necesario examinar a este recién nacido con la ayuda de argumentos. Teeteto no ha explicitado sus presupuestos; ha partido del hombre, pero ¿no debía haber partido también de un animal, si es verdad que la sensación es lo verdadero? Tal sería, dice Sócrates con una sonrisa, la verdad de Protágoras.

Protágoras, evocado e introducido en el diálogo por Sócrates, recuerda su fórmula esencial: cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es. Sin embargo, hay una diferencia infinita entre un individuo y otro, entre lo que aparece al uno y lo que aparece al otro. El sabio o, más exactamente, el hábil, invierte el sentido de modo que las cosas que parecen malas le parezcan buenas, de la misma forma que bajo el influjo del médico una cosa que parecía mala aparece buena. En realidad, su teoría es más complicada de lo que parece; lo que nosotros decimos no es tanto un asunto de opinión como de disposición del alma. Además, no se trata de buscar la verdad, sino más bien el valor. De todo esto nace una apología del arte del sofista.

Sócrates responde oponiendo a Protágoras el método de los argumentos. Dirigiéndose a Protágoras, le dice que las opiniones de Protágoras y de Sócrates son opiniones que tienen tanto valor las unas como las otras. Pero si queremos juzgarlas, hay que hacer una distinción entre la opinión y la ciencia. Protágoras cree en lo que él llama su verdad e incluso la Verdad. Pero esta Verdad de Protágoras no es verdadera ni para nadie que no sea él, ni para él. Volviendo entonces al uso que ordinariamente hacemos de las palabras, hay que decir que el uno es más sabio que el otro, el otro más ignorante que el uno. Hay una especie de pragmatismo al definir la verdad por el efecto *útil*.

Pero la misma esencia de la filosofía nos empuja a poner en discusión esta definición de la verdad. Aquí es donde Sócrates traza un retrato del filósofo, extraño a las cosas de la ciudad. Sólo el cuerpo está localizado y se halla presente en la ciudad; pero el pensamiento pasea en vuelo por todas partes, «persiguiendo la marcha de los astros sin que descienda a lo inmediatamente cercano». Aquí se diferencia el sabio del *Teeteto* del sabio de la *República*. Sócrates evoca el ejemplo de Tales que, observando los astros y desconociendo la tierra y el pozo en que irá a caer, aparece ridículo, siendo como era sabio. Indudablemente, siempre existirá el mal, pero el sabio se esfuerza por ir hacia lo alto, por evadirse de las cosas de aquí abajo. Asimilarse a Dios en la medida de lo posible es hacerse justo y sabio. En este punto apreciamos cómo la moral de Sócrates se apoya en una teoría

de lo divino. Dios es el supremo justo. El que imita a Dios es divino y bienaventurado; el otro, miserable. Su castigo, dice Sócrates, es su misma vida.

Ahora podemos retornar al problema, es decir, a la discusión de la teoría del hombre-medida. Sócrates parte, conforme a las ideas del *Critón,* de lo que la ciudad designa como justo. Las leyes que ésta establece son el medio de obtener el orden. Pero si se admite que el hombre es el criterio de las cosas que existen en el presente, ¿puede admitirse que lo sea de las cosas futuras? Si se trata de un hombre que tiene fiebre, el médico es quien sabrá lo que va a suceder. Podemos generalizar: para el vino, la opinión que tiene valor es la del agricultor, no la del tañedor de cítara. Lo mismo sucede con los discursos, tanto más cuanto que la legislación tiene como objeto el futuro.

Hay que ir más lejos y refutar lo que se ha podido llamar el movilismo o el heracliteísmo de Protágoras. Por un lado nos encontramos frente a Homero y Heráclito y, por otro, frente a Parménides. El *Teeteto* está consagrado particularmente a la refutación de Heráclito, de los partidarios de lo fluido, mientras que el *Sofista* se consagrará a la refutación de Parménides. Unicamente después de estas dos refutaciones, nos dice Sócrates, y refutaciones de personas muy venerables, podremos creer en nosotros mismos, en cuanto somos partidarios de lo que podemos tomar como el sentido común.

La refutación de Heráclito se efectúa mediante un interrogatorio ajustado: ¿Qué se quiere decir al afirmar que todo se mueve? Pero el moverse puede tomarse en dos sentidos; hay dos formas de movimiento; por una parte, el cambio de cualidad, que hace ir de lo blanco a lo negro, de lo joven a lo viejo y, por otra, el movimiento de traslación. ¿Habrá que decir que el todo se mueve con estos dos movimientos? Pero la misma sensación es movimiento. Es preciso mezclar el movimiento de traslación y el movimiento de cualidad, porque lo blanco que se mueve es en sí mismo cambio; el color está en cambio incesantemente. En adelante no conseguiremos fijar ninguna cosa; ya no habrá cosas que sean así o de otra forma. Sin embargo, ¿no habíamos afirmado al principio que, según los heraclitianos, la sensación es ciencia? Ahora vemos que ni es ciencia ni no-ciencia; no hay que fijar el movimiento con ninguna fórmula.

Si hemos refutado a Teeteto, y sobre todo a Teodoro en cuanto sigue a Protágoras, habrá que refutar también a los que dicen que el todo es inmóvil. Este examen, sin embargo, se remite al diálogo que lleva el título del gran filósofo; Sócrates se limita aquí al examen del heracliteísmo. No es por los ojos ni por los oídos por los que el hombre ve y oye, dice Sócrates; los sentidos

son medios; admitamos que por medio de ellos percibimos las cosas; pero no son ellos los que perciben las cosas; existe una Idea única, llámese alma o de cualquier otra forma, por la que percibimos todo lo sénsible. Teeteto dice: «Esta explicación me parece más verdadera que la otra», sin que, por otra parte, se haya definido o circunscrito hasta ahora la idea de verdad. Sócrates insiste en que en nosotros hay algo, que es por lo que alcanzamos las cosas blancas y las cosas negras, y que ese algo es el pensamiento (διάνοια); que incluso puede concebir alguna cosa que pertenezca a la vez a la vista y al oído; por ejemplo, el sonido y el color son; son diferentes el uno del otro, son idénticos a sí mismos, se parecen o son desemejantes. Lo que descubrimos aquí son las categorías, los grandes géneros que volveremos a encontrar en el *Sofista*. Sócrates insiste particularmente en el ser. Mientras todos los objetos sensibles tienen los órganos que les corresponden, el alma realiza por sí misma el examen de los caracteres comunes. Sócrates añade ahora, a los géneros que ha mencionado, lo bello, lo feo, el bien, el mal, que el alma define comparándolos entre sí. Sólo puede alcanzar la verdad quien llega hasta la esencia (o hasta el ser). Y alcanzar la verdad es poseer la ciencia.

Insistiremos, sobre todo, en lo que Sócrates dice respecto al alma, en tanto ella examina el ser o la esencia (οὐσία), comparando mutuamente estas cosas, viendo las cosas pasadas, las cosas presentes y las cosas futuras. Es el alma la que, volviendo sobre cada una de las sensaciones, ve sus relaciones y sus oposiciones, las confronta y se esfuerza para permitirnos juzgar. Las sensaciones vienen hacia el alma por naturaleza; pero estas comparaciones entre las sensaciones se realizan en el tiempo, tras muchos trabajos y una larga educación. Podemos deducir de ello que la ciencia no reside en las sensaciones, sino en el razonamiento, porque la esencia y la verdad no pueden ser alcanzadas en las sensaciones sino únicamente en la ciencia. Por consiguiente, sensación y ciencia no son idénticas. Habrá que dar un nombre particular a ese acto del alma por el que se aplica a la consideración de los seres. Ese acto es el de juzgar.

Llegamos al examen de una segunda definición de la ciencia: la ciencia como opinión verdadera. Hemos demostrado que la ciencia no es la opinión; pero eso no nos impide el pensar que sea un género de opinión, que sería la opinión verdadera; ésta es la definición que ahora propone Teeteto. Se nos plantea el problema del error. La existencia de la opinión falsa turbaba a los sofistas, que por otra parte acababan por negarla, y turba a Sócrates. Guiado por Sócrates, Teeteto admite que, en la opinión falsa, se toman cosas que se saben por otras cosas que también

se saben; el saber sería aquí aparente y estaríamos en estado de ignorancia respecto a estas cosas. Pero aquí radica la dificultad. Si no se conoce a Teeteto ni a Sócrates, ¿puede pensarse que Sócrates es Teeteto, o que Teeteto es Sócrates? Lo que se sabe no se puede tomar por lo que no se sabe, ni a la inversa. No podemos ver dónde reside la opinión falsa porque, o bien sabemos, o bien no sabemos, y, por tanto, la opinión falsa se nos escapa. Avanzamos un poco si afirmamos que la opinión falsa afirma lo que no es. Pero, ¿puede enunciarse lo que no es? El que ve alguna cosa ve una cosa que es. Sócrates adelanta la idea de que aquel cuya opinión trata sobre el no-ser no tiene opinión y, en último término, no emite juicio. Sin embargo, buscábamos la esencia del juicio falso, y juzgar falso es algo distinto que juzgar las cosas que no son. El error sería sustitución; el hombre afirma de un ser lo que debería afirmar de otro; de esta forma, la opinión versa sobre un ser, pero sobre el ser que no es aquel al que se apuntaba. Juzgar falso es equivocarse, es pensar lo otro. El alma no puede pensar lo otro más que si piensa o lo uno y lo otro de esas cosas, o bien lo uno o lo otro, conjunta o sucesivamente. Sócrates se esfuerza aquí en cerciorarse de que Teeteto y él están de acuerdo en la definición del pensamiento (διάνοια). El pensamiento, dice Sócrates, es un λόγος que el alma tiene consigo misma; ésta es, al menos, la suposición que por el momento hace; pensar es realizar el acto del diálogo, el acto de lo que será la dialéctica, interrogándose el alma a sí misma y respondiéndose a sí misma, diciendo sí y después diciendo no. De esta forma obtenemos la definición del juicio o de la opinión, porque cuando el alma ha definido y se ha detenido, bien porque su movimiento sea más o menos lento o más o menos rápido, cuando afirma y no sigue dudando, llegamos a la opinión (δόξα, que aquí se toma en un sentido muy general). El hecho de tener una opinión, dice Sócrates, es el hecho de juzgar, y la opinión es un discurso (λόγος) que se expresa, no ante otro y de manera oral, sino en silencio y para sí mismo. Es, pues, para uno mismo para quien se afirma que lo uno es lo otro y que se toma a lo uno por lo otro. Ahora bien, continúa Sócrates, ¿te has planteado a ti mismo que lo bello es feo, o lo injusto, justo? Ni aun en sueños te lo has dicho, como tampoco te has dicho que los números impares sean pares. Tanto en sano juicio como en estado de locura, nadie trata de persuadirse a sí mismo de que el buey es caballo o que el dos es uno. Sócrates deduce de ello que nadie juzga (δόξαζει) que lo bello sea feo y que, de una manera general, los opuestos se confundan. Sócrates infiere que no se puede definir la opinión falsa por el hecho de tomar a lo uno por lo otro. Podemos observar que Sócrates ha tomado aquí

unas ideas generales o unos géneros, y que quizá se puede tomar a lo uno por lo otro refiriéndonos a seres particulares. Esto es lo que inmediatamente enuncia y lo que aprueba Teeteto. Pero Sócrates no queda satisfecho con esta solución, porque implica que sepamos y no sepamos al mismo tiempo.

Sin embargo, entre saber y no saber está el hecho de aprender. Comparemos el alma con una cera que, en uno sería más pura, en otro más impura, en uno más dura y en otro más blanda. Sobre esta cera se inscribirían los recuerdos y las imágenes. En este caso se podría comprender qué es la confusión de las imágenes. Lo que se sabe por tener en el alma el recuerdo de ello, pero sin tener su sensación actual, no puede confundirse con algo diferente que se sabe y de lo que se tiene la impresión sin la sensación actual. Hay muchos casos en los que es imposible tener una opinión falsa. Puedo conocer y recordar a Teodoro y a Teeteto y, sin embargo, tomar al uno por el otro, sobre todo cuando no tengo de ellos ninguna sensación actual. Además, puedo tener conocimiento y recuerdo del uno y no tener conocimiento ni recuerdo del otro. ¿Acaso puedo no tener conocimiento ni sensación actual del uno ni del otro? Es posible que yo invierta las cosas y que atribuya la sensación visual que tengo de cada uno a la señal del otro; o bien pueden ocurrir algunas confusiones como las que padece la visión en los espejos, que trasladan a la izquierda lo que está a la derecha; o bien puedo tener la sensación actual del uno sin tener la del otro. Indudablemente, si se conociese perfectamente al uno, nunca se le tomaría por el otro, pero a veces no se alcanza este objetivo porque no se poseen las dos señales que les caracterizan. Puede suceder que a una de las señales se añada la sensación actual y a la otra no.

Cuando tenemos conocimiento y sensación actual, la opinión se extravía y da vueltas, haciéndose falsa y verdadera: si adapta entera y abiertamente la huella con la impresión actual, es verdadera; pero si lo hace de manera oblicua y torcida, es falsa. Teeteto concede a Sócrates que esta descripción es acertada. Sócrates, entonces, la precisa valiéndose del ejemplo de la cera, que evoca de nuevo. Si la cera es lisa, se producen señales puras y duraderas, pero los que tienen el corazón duro y seco, como lleno de tierra y de suciedad, pueden juzgar falsamente. Sócrates, sin embargo, pone algunas objeciones a lo que acaba de decir. Cuando se trata de cosas del pensamiento, como el número, el número once, pongamos por caso, nunca se le podrá confundir con el doce. Recaemos en una consideración anteriormente hecha. Cuando se trata de pensamiento puro, nunca podremos errar. El mismo Sócrates observa que los términos no se definieron bien.

Se habló de conocimiento, de saber, sin haberlos definido. Intentemos, pues, definirlos.

Es posible distinguir entre el hecho de poseer la ciencia y el tener la ciencia. De quien guarde un vestido diremos que lo posee pero no que lo tiene. Sócrates sustituye ahora una comparación por otra. De los pájaros capturados en la caza podríamos decir que los tenemos porque los poseemos. Pero se trata de saber si los encerramos en su jaula o no los encerramos. Hemos abandonado el ejemplo de la cera para poner uno más animado. Habrá en el palomar toda una variedad de pájaros: unos, en grupos perfectamente diferenciados; otros, aislados, que vuelan a su antojo a través de todos los demás. Reconocemos aquí un esbozo de la teoría de las categorías, es decir, de los géneros y de los grandes géneros. De estos pájaros que se ponen como ejemplo, Platón remonta al número. La aritmética es una caza de conocimientos en todo el ámbito de lo par y de lo impar. Un aritmético cabal no puede equivocarse respecto a los números. Hay además, como en el caso de la cera, una doble caza: una, antes de la adquisición, y otra, que es la misma adquisición. Cuando se toma lo que se quiere tomar es cuando se está sin error. Podemos triunfar de la dificultad formulada diciendo que no se tiene lo que se posee. Pero nuestro triunfo no es, en modo alguno, completo. Es posible, sugiere Teeteto, que nuestro error proceda de que hemos usado excesivamente una comparación en la que no están representados los elementos negativos, lo que Teeteto llama las no-ciencias. Tenemos, dice Sócrates, la misma dificultad que al principio. ¿Cómo tomar la no-ciencia por una ciencia? La verdadera dificultad es que hemos abordado el problema del error antes de haber resuelto el de la verdad, antes de habernos formado una concepción satisfactoria de lo verdadero.

Sócrates nos dice entonces que es preciso abordar el problema de la ciencia y recurre a una comparación, los juicios ante los tribunales. La opinión verdadera aportada al tribunal es ciencia; la opinión recta del juez está basada en la ciencia. El mismo Sócrates observa, sin embargo, que hay una diferencia entre opinión recta y ciencia.

Llegamos a la tercera y última definición que, por otra parte, nos conducirá a un callejón sin salida. Teeteto recuerda que alguien le dijo que la opinión verdadera acompañada de razón constituye la ciencia. Sócrates añade una precisión a lo que Teeteto ha enunciado de oídas. «Permíteme que sustituya un sueño por otro.» Los primeros elementos —en cierto sentido, podríamos decir nosotros, análogos a los átomos de Demócrito— no implican ninguna razón (λόγος). En sí y por sí, ninguno de ellos se puede nombrar. De ellos no se puede decir nada, ni que es ni

que no es. Podríamos pensar aquí en la primera hipótesis del *Parménides*. «No se le puede atribuir nada, si sólo y únicamente hablamos de él.» No se le puede atribuir ni lo «mismo», ni «aquello», ni «cada uno», ni «solo», ni «esto», porque cada una de estas determinaciones es diferente de aquella elemental a la que nosotros queremos acercarnos. Estos primeros elementos no pueden expresarse en un λόγος, en una razón. No tenemos de ellos más que un nombre. El entrelazamiento de estos nombres es lo que formará la proposición, lo que formará la razón. Tenemos, pues, los elementos irracionales e incognoscibles, pero las sílabas o las uniones serían cognoscibles, expresables, enunciables por la opinión verdadera. Sin el λόγος, el alma puede estar en la verdad, pero no lo sabe. El que no puede dar ni recibir la razón de un objeto no tiene la ciencia. Pero si le viene la razón, entonces posee la perfección de la ciencia.

Sócrates y Teeteto se felicitan, en principio, por esta definición; pero es fácil adivinar que esta satisfacción sólo puede ser pasajera. En primer lugar, hemos dicho que los elementos son incognoscibles mientras que las sílabas son cognoscibles. Pero si los elementos son incognoscibles, están desprovistos de λόγος, ¿cómo podrán tener las sílabas un λόγος? ¿Tiene Sócrates, en este momento, razón al recurrir a la ciencia del lenguaje y preguntarse sobre el significado de «So» en su propio nombre? Ante todo, llega a la idea de que hay dos elementos, la *S* y la *o;* pero lo que forma el sentido es la totalidad. Si decimos que es preciso conocer las sílabas por separado antes de conocerlas juntas, se nos escapa el sentido. De nuevo llegamos a una afirmación de las ideas, análoga, por una parte, a la del *Fedón* y, por otra, a la del *Parménides* y a la del *Sofista*. Quizá hubiera convenido postular no estos elementos, sino más bien una cierta idea única salida de los elementos, que posee su unidad y que difiere de los elementos. La sílaba es una idea única que deviene una a partir de los elementos ajustados. No convendrá, por tanto, que la sílaba tenga partes.

Nos enfrentamos a unas dificultades que volveremos a encontrar en el *Parménides*. Cuando hay partes, es necesario que el todo sea la totalidad de las partes, a menos que concibamos una cierta idea única que se hace una a partir de todas las partes. Por consiguiente, es preciso distinguir el todo (πᾶν) y la suma (ὅλον). Cuando aquí pronunciamos la palabra seis, es lo mismo decir la suma y la totalidad de las partes. Lo mismo es el número del pletro que el propio pletro. Y lo mismo vale para el número del estadio. Lo mismo ocurre con el número del ejército y el ejército. El número de cada cosa es lo mismo que sus partes. Todo lo que tiene partes está constituido a partir de sus

partes. Todas las partes son el todo. La suma (ὅλον), pues, no está constituida a partir de las partes, sería análoga a todas las partes. Por tanto, la parte debe ser a la vez parte del todo y algo distinto del todo, y ese algo distinto es la suma. Teeteto y Sócrates se encuentran ante la afirmación de que no hay diferencia entre la suma (ὅλον) y el todo (πᾶν). Hemos dicho, recuerda Sócrates, que los elementos carecen de λόγος, son análogos al Uno de Parménides, del que no se puede decir nada. Pero, ¿cuál es la causa de la unidad o la conjunción de la sílaba? ¿Acaso no será el hecho de que es «monoidéica» e indivisa? Es idéntica, por tanto, a ese todo que es uno. Pero entonces, dice Sócrates, si todas las partes son idénticas al todo, la sílaba será cognoscible; por el contrario, si es una e indivisible, será incognoscible. Debemos decir de la sílaba lo que decimos del elemento, ya digamos que ambos son cognoscibles, ya que ambos son incognoscibles.

Se ha afirmado que Sócrates alude a la escuela de Antístenes cuando compara el razonamiento al discurso y busca los elementos de discurso. Pero los mismos que atribuyen la teoría a Antístenes conceden que en el *Cratilo* y, más tarde, en el *Sofista* y en el *Filebo,* volveremos a encontrar la comparación con el discurso, como si dieran la clave de la interpretación del universo en cuanto está constituido por elementos.

Se ha observado, igualmente, la importancia del resultado de este pasaje de la discusión; la sílaba es una forma de conjunto (ἰδέα) y se ha relacionado esto con lo que antes se había dicho del alma, que es también una idea única; pero Platón deja al lector el cuidado de aproximar esta afirmación de la idea respecto al alma a esta afirmación respecto al discurso.

A esta teoría que toma las cosas como absolutamente terminadas, Sócrates opone una teoría que tiene en cuenta el acto de aprender, y el tiempo necesario para aprender. Estos elementos de los que acabamos de hablar, estas sílabas del ser, diríamos nosotros, hay que aprender a discernirlos, y a discernirlos cada uno en relación consigo mismo, según la terminología de Sócrates, de modo que no nos confunda su cambio de posición. Acudiendo a una comparación esencialmente pitagórica, hay que conocer los elementos de la música para conocer la música.

Aquí vuelve a aparecer la idea de λόγος; porque nosotros habíamos dicho que la razón, al añadirse a la opinión, es la causa de que la ciencia se haga perfecta. Ahora bien, el sentido de la palabra λόγος todavía no ha sido determinado. En un primer estadio de este último momento de la investigación, el λόγος se presenta de modo puramente empírico; consistiría en hacer conocer claramente su propia opinión por la voz, con unos ver-

bos y unos nombres (hay aquí una importante idea que será desarrollada en el *Sofista*), y también, y este segundo punto es esencial, en llevar su propia opinión a reflejarse, como en un espejo o en el agua, por medio de la corriente de lo que se pronuncia. Hay preguntas y respuestas, y es preciso responder al cuestionario dando la respuesta a través de los elementos. Pero con ello no avanzamos mucho más allá de la primera respuesta. Es como si, interrogados acerca de tu nombre, dice Sócrates a Teeteto, respondiéramos deletreándolo por sílabas. Por el recorrido de los elementos, obtenemos la totalidad.

De todas formas, no podemos contentarnos con las sílabas; es necesario llegar hasta las letras, y éstas a veces están en una sílaba, a veces en otra. Pero tampoco de este modo llegaremos a la ciencia, aunque hayamos añadido la razón a la opinión recta. Es un sueño el creer que hemos avanzado.

Hay que ir, pues, hacia algo diferente de las dos primeras tentativas. Más allá de la imagen del pensamiento pronunciada por la voz, más allá de la marcha que va de un elemento a otro para intentar llegar al todo, hay una tercera cosa: poseer la señal que permita distinguir al objeto sobre el que nos preguntamos, de todo lo demás. Por ejemplo, diremos que el sol es el más brillante de los cuerpos que se mueven alrededor de la Tierra. Existe una cierta comunidad entre todos los objetos, e incluso, añadiremos nosotros, entre algunos grupos de objetos; pero captamos verdaderamente al objeto cuando nuestro espíritu alcanza la diferencia que lo distingue de todos los demás. Sin embargo, al llegar aquí tampoco debemos hacernos ilusiones, como las gentes que creen ver de lejos alguna cosa y, de cerca, se dan cuenta de que ese algo no es nada. Hasta aquí hemos captado los caracteres comunes; pero, ¿podremos llegar también al individuo, por ejemplo, a Teeteto o a Teodoro? Cada uno tiene una nariz, unos ojos, una boca, pero nada de esto les distingue entre sí; en cambio, si decimos que alguien tiene la nariz roma y los ojos saltones, nos acercamos más al individuo. Sócrates deduce de esta afirmación que es preciso que la chatedad, y una chatedad distinta de todas las demás, se haya grabado antes en él, y que lo haya hecho de tal manera que, cuando la encuentre, la reconozca y tenga de ella una opinión recta. Sócrates alude, por una parte, a algunos sabios —y nosotros podemos pensar una vez más que debe tratarse de Antístenes—, y es evidente, por otra parte, que da a la teoría una forma excesivamente material. Pero la objeción que enuncia consiste en que damos por supuesta, de nuevo, la opinión recta cuando debíamos añadirle un elemento. Llegamos así a una conclusión negativa. La ciencia de la diferencia, e

incluso la ciencia de lo que se quiera, al añadirse a la opinión recta, no añade en realidad nada.

Habíamos abandonado la zona de lo que es puramente sensible y, más tarde, la de lo que es atomista y mecanicista, para abordar la idea de la diferencia. Sócrates nos indica implícitamente, sin embargo, que esta misma idea debe ser superada. Friedländer dice que Platón nos da a entender que el conocimiento está más allá del λόγος, e intenta confirmar esta idea mediante la *Carta séptima*.

De esta forma termina el diálogo; Teeteto tenía el alma llena de definiciones, como la mujer en trance de parto está llena de una criatura. Finalizando el diálogo, Sócrates indica que Teeteto quizá pueda presentarle más tarde unas definiciones mejores; en todo caso, habrá comprendido que no sabía bien lo que es el saber. «Ese es todo el poder de mi arte.» Y Sócrates, al final, nos dice que debe comparecer ante los jueces. Relacionemos este pasaje con aquel en el que Sócrates opone el filósofo al hombre político. Este diálogo puramente lógico es, al mismo tiempo, un diálogo que el comentador antes mencionado no duda en llamar existencial. La búsqueda de la definición de lo verdadero se sitúa exactamente poco antes de que Sócrates comparezca ante sus jueces.

XIV. Parménides.

El diálogo parte de los argumentos de Zenón y de la interpretación que de ellos hace Sócrates: «¿Qué quieres decir con esto, Zenón —dice Sócrates—, que si los seres son múltiples habrán de ser también semejantes y desemejantes?» Y Sócrates saca la conclusión de que la finalidad del argumento de Zenón es demostrar la imposibilidad de que lo múltiple exista, y confirmar así la tesis de Parménides, por las consecuencias absurdas a las que se llega.

La finalidad del diálogo sugerido por Sócrates consistiría en llegar a la afirmación de que no sólo un ser puede participar a la vez de lo semejante y de lo desemejante, sino también de que los semejantes en sí devienen desemejantes, y los desemejantes, semejantes. Esto sería, indudablemente, algo prodigioso, como también lo sería el demostrar que la esencia de lo Uno es múltiple y que lo múltiple se revela como Uno. Lo mismo ocurriría respecto a lo que Platón llamará en el *Sofista* los grandes géneros: pluralidad, unidad, reposo, movimiento. Nada más prodigioso, en efecto, que el hecho de que haya participación de las cosas particulares en ideas contrarias; Sócrates puede ser más pequeño que

éste y más grande que aquel otro, pero que la magnitud participe de la pequeñez, y viceversa, sería un milagro, y es hacia lo que nos orienta el diálogo. Las cosas invisibles, es decir, las Ideas, tendrían una participación recíproca que quizá explicaría, pero por el momento esto no es más que un supuesto, la participación de las cosas visibles en los contrarios.

Si consideramos, efectivamente, el pasaje 129 c. y ss. como una respuesta a la teoría de Zenón, podemos decir que Sócrates le acusa de no tener en cuenta las distinciones entre las ideas, la semejanza en sí misma, la unidad en sí misma; en segundo lugar, las cosas definidas como simplemente semejantes, simplemente unas, etc., y, en tercer lugar, las cosas concretas que pueden participar de dos formas contrarias al mismo tiempo, y que pueden tener, por otra parte, muchos caracteres diferentes a la vez. Esto es, al menos, lo que dice Cornford. Contra la proposición de Zenón, según la cual las cosas no pueden ser a la vez semejantes y no semejantes, unas y múltiples, ni pueden estar a la vez en reposo y en movimiento, Sócrates afirma que una cosa concreta puede tener dos caracteres contrarios en cuanto participa de dos ideas contrarias, y que, en el caso de una cosa definida como simplemente semejante o simplemente una, sin tener ningún otro carácter, tal cosa no puede tener el carácter contrario.

También podríamos pensar, como sugiere Cornford, que la segunda parte del diálogo quizá esté destinada a mostrar que las Ideas deben ser múltiples, en el sentido de que unas proposiciones verdaderas en cantidad innumerable, afirmativas y negativas, pueden hacerse respecto a la Unidad, tanto como respecto a cualquier Idea, como añadiéndose a la afirmación de que la unidad es una.

Es entonces cuando interviene Parménides para preguntar a Sócrates si admite la semejanza en sí, lo Uno y todas las demás cosas de este género. Si Parménides enuncia estas ideas de semejanza, de unidad y de multiplicidad en primer lugar, es porque ya habían aparecido en la argumentación precedente. Inmediatamente pasa a las ideas de lo Bello, del Bien y de cosas análogas. Y aquí es cuando el diálogo nos hace percibir perfectamente cómo se ha formado el pensamiento de Sócrates. Después de esta afirmación de los valores, Sócrates afirma, en tercer lugar, que hay ideas del Hombre, del Fuego, del Agua. Pero cuando Parménides le pregunta si admite las ideas de cosas que pudieran parecer ridículas, como el cabello, el barro, la suciedad (observamos aquí que la idea de valor se introduce en la especulación acerca de lo real), Sócrates reconoce que todavía no ha encontrado respuesta a tal cuestión y que, en cualquier caso, él se vuelve preferentemente hacia las ideas de lo Bello y del Bien. Sin em-

bargo, le contesta Parménides, «esto sucede porque aún eres joven y no has sido presa todavía de la filosofía». Dicho de otro modo, Sócrates concede demasiada atención a la opinión de los hombres. En todo caso, lo que aquí se problematiza es el número de las ideas. ¿No admitiremos más que ideas positivas, o admitiremos, bajo una u otra forma, ideas negativas? ¿Admitiremos ideas de las cosas nobles, o ideas de todas las cosas?

Es evidente la tendencia del diálogo, que nos lleva a admitir simultáneamente una jerarquía de Ideas y una democracia de Ideas.

Sin embargo, hay que analizar más estrechamente la misma idea de participación. ¿Está presente la idea en cada uno de los múltiples que participan de ella? Si, como debemos pensar, permanece una e idéntica, aunque esté presente en cosas múltiples, habrá que decir que está separada de sí misma, a menos que no digamos que la idea es como el día, que está presente en múltiples lugares y, a pesar de ello, es idéntico a sí mismo. Pero, ¿no existe algún peligro al compararla a un velo que cubre a varios individuos? Porque cada uno estará cubierto por una parte diferente del velo. Hay en ello una crítica de toda concepción material de la participación; la participación no puede compararse a la relación del velo y de lo que recubre, ni siquiera a la relación del día y los objetos iluminados. La argumentación se hace todavía más aguda si, mezclando los géneros y confundiendo lo material y lo ideal, decimos que «cada uno de los múltiples objetos grandes se hace grande por una parte de la magnitud más pequeña que la magnitud en sí». La dificultad se hará todavía más palmaria si acudimos a la idea de igualdad. La conclusión de esta argumentación es que definir la participación no es cosa fácil.

Indudablemente veremos (y volveremos a encontrar, en la segunda parte, expresiones análogas) algún carácter uno e idéntico que hace las cosas grandes; pero entonces veremos formarse sin cesar nuevas ideas de la magnitud; más allá de la idea de la magnitud habrá una nueva idea de la magnitud; y nos encontraremos frente a una infinita multiplicidad.

Recordemos que el mismo Sócrates, en la *República,* había observado de paso que si se abandona la absoluta unidad de la idea, admitiendo que hay dos formas de la misma cosa, estamos abocados a una regresión al infinito, razonamiento, nos dice Taylor, muy utilizado durante la misma vida de Sócrates, y no inventado forzosamente por los críticos de la doctrina. Esta es la primera forma bajo la que se presenta lo que se suele llamar «el argumento del tercer hombre», en el que tanto ha insistido el Aristóteles de la historia.

Aunque el joven Aristóteles formula un argumento muy semejante al que ofrecerá el verdadero Aristóteles, el Aristóteles de Estagira, no hay ninguna razón para identificar a estos dos Aristóteles. Del Aristóteles del diálogo se nos dice, en efecto, que llegó a ser uno de los Treinta tiranos.

Es preciso observar, con todo, que el tercer hombre está concebido como una transición entre los sensibles y los inteligibles, mientras que la tercera magnitud es como una magnitud nueva que surge a partir de las magnitudes dadas.

Sócrates adelanta, entonces, la sugerencia de que las ideas son pensamientos, y que no se producen en otro lugar que en nuestras almas. Las ideas son noemas, para utilizar un término hoy día familiar. Pero precisamente, todo noema debe ser noema de un objeto, pensamiento de un objeto; y este objeto, ¿no será precisamente la idea, la idea una que se extiende a todas las cosas, «a todas las cosas de este género»? Llegamos a una alternativa que nos parece, a decir verdad, un poco forzada: «O todo está hecho de pensamientos y, por consiguiente, todas las cosas piensan, o todos los seres son pensamientos, pero privados de la facultad de pensar.» En el primer término de la alternativa reconocemos la posterior tesis de Berkeley; en el segundo término, se podría reconocer una forma del pensamiento de Leibniz.

Sócrates vuelve en este momento a su concepción de que hay ideas fijas en la naturaleza de las cosas o en la realidad (φύσις), término empleado a menudo por Platón para designar, como advierte Proclo, el mundo inteligible.

Se ha advertido, a este respecto, que el argumento de Parménides, queremos decir naturalmente el Parménides del diálogo, es falaz. Proclo ha observado que la relación de la copia con el original no es solamente una relación de semejanza, sino también de derivación. El reflejo de mi imagen en un espejo es semejante a mi imagen; mi imagen es semejante al reflejo, pero no es su copia.

Esta pregunta se agudizará cada vez más en los dos últimos argumentos. Las Ideas por las que creemos conocer todas las cosas se muestran incognoscibles en sí mismas; entre nosotros mismos y la generalidad de los seres particulares se abre un abismo, por una parte, y las Ideas, por otra. Así, el esclavo, tal como es en el mundo sensible, lo será en relación al amo tal como es en el mundo sensible, mientras que la Idea del Esclavo o el Esclavo inteligible, será tal en relación al Amo inteligible.

De esta forma, Parménides hace tres tentativas para mostrar las consecuencias paradójicas o absurdas que resultan de la teoría de Sócrates. La primera tentativa propuesta consiste en que la idea residiría en las cosas múltiples y, por ello, estaría comple-

tamente separada de sí misma; la segunda, en que la idea estaría en cada una de las cosas múltiples y, por consiguiente, dividida; la tercera, en que incesantemente habría entre la idea y las cosas sensibles una nueva idea, y así hasta el infinito. Pero, como se ha advertido con mucha frecuencia y como advierte de nuevo Friedländer, en cada una de estas tentativas se concibe falsamente a la idea como una cosa espacial o análoga a las cosas espaciales.

Después de haber visto a la idea como una unidad semejante a la del día o la de un velo tendido del que cada uno de los participantes participaría por parte, y después de haberla visto en el alma como un noema, la vemos ahora en la naturaleza como un modelo, como un paradigma independiente de nuestro pensamiento y de nuestro hacer. Pero todas estas comparaciones son insuficientes; su valor consiste en que la insuficiencia de las comparaciones y de las metáforas nos llevará a concebir la necesidad del ejercicio dialéctico, que constituirá la segunda parte del diálogo.

Lo que se trata de ver son todas las consecuencias positivas o negativas que se derivan de la aceptación o del rechazo de la hipótesis fundamental. Según el programa propuesto por Parménides, habría que formular, como advierte Taylor, cuatro problemas: Si lo real es uno, ¿qué se puede afirmar respecto a este uno real? Si lo real es uno, ¿qué puede decirse de lo múltiple? Si lo real no es uno, ¿qué puede decirse acerca de lo uno? Si lo real no es uno, ¿qué podemos decir acerca de lo múltiple? Sin embargo, dice Taylor, por un refinamiento suplementario, cada una de estas cuestiones se plantea dos veces a fin de mostrar que, tomando cualquiera de estos supuestos (a saber, que lo real es uno o no es uno), podemos hacer que aparezca a nuestro gusto que los predicados contradictorios pueden ser afirmados ambos o ambos negados acerca de lo uno o de lo múltiple. En dos de estos argumentos, el sujeto de la tesis y de la antítesis es lo uno, y en otros dos es lo múltiple. Dejamos de lado (al menos por el momento) lo que nosotros llamamos la tercera hipótesis, considerada por Taylor como una parte de la primera

Es notable que la hipótesis formulada por el Parménides del diálogo no sea en absoluto la que había formulado el Parménides auténtico, el del poema. Este último decía: «Si el ser es»; el Parménides del diálogo dice: «Si lo uno es.» Y la primera hipótesis, que es la primera de las que explican el χωρισμός, consiste en negar de lo Uno todos los predicados.

Después de haber dicho que lo Uno no puede ser varios (conclusión que más tarde, en la cuarta hipótesis, por ejemplo, será controvertida), Parménides hace decir a Aristóteles, que aquí es portavoz de Sócrates, que lo uno no puede ser un todo, porque

la idea de todo implica la idea de parte. De una manera que podríamos calificar de sofística, Parménides concluye que lo Uno no tiene ni comienzo ni fin, ni medio (la conclusión puede ser acertada pero no se deriva del hecho de que lo uno no tenga partes). A continuación se dice que lo Uno es ilimitado porque no tiene ni comienzo ni fin.

Entrando en más detalles, diremos que lo Uno carece de figura. También esta vez la conclusión es verdadera; pero la forma de llegar a ella no deja de suscitar algunas discusiones, porque llegamos a la idea de que lo Uno no tiene figura, por la negación que tanto de su carácter de redondez como de su carácter de rectitud se hace, como si no hubiera más figuras que las rectas o las circulares; y lo Uno no puede ser recto ni circular porque carece de partes.

Lo Uno no estará, pues, en ninguna parte, ni en sí ni fuera de sí. También aquí hay algún sofisma, sobre el que no insistiremos, al definir el en sí y el fuera de sí por la relación entre lo que rodea y lo rodeado.

De ahí llegamos, prosiguiendo la serie de estas negaciones, a la idea de que lo Uno no puede ser ni inmóvil, ni móvil, ni idéntico, ni diferente, ni semejante, ni desemejante, ni igual ni desigual a sí ni a otro, ni tiene ninguna relación (más viejo, más joven, de igual edad) consigo o con otro; lo Uno no tiene, pues, ninguna participación en el tiempo y no es en ningún tiempo. Es evidente que se ha efectuado aquí una especie de inversión del pensamiento platónico: antes se trataba de ver que el tiempo participa de lo Uno y ahora vemos que lo Uno no participa del tiempo.

Esta no-participación en el tiempo es decisiva, sobre todo si recordamos que lo que es, para los antiguos, es lo que está presente; ahora bien, lo Uno no participa del pasado, ni del futuro, ni del presente. Al no participar en el tiempo, no participa en el ser; al no participar en el ser, no es. Por consiguiente, no podemos tener de él ni definición, ni ciencia, ni sensación, ni opinión. Y nos metemos en un callejón sin salida: intentando decir algo de lo Uno, nada podemos decir.

Pero por lo menos hemos ordenado los atributos que pueden conferirse a lo Uno según cierto orden, aunque no haya sido más que para negarlos. De esta forma, hemos preparado el camino de la segunda hipótesis que, de una forma muy confusa, los afirmará. Además, hemos mostrado la insuficiencia de todas las concepciones materiales de lo Uno bajo las que se manifiesta la Idea.

En tercer lugar, Platón prepara el camino de las afirmaciones neoplatónicas. Los filósofos neoplatónicos pensaron, en efecto, que lo que dice Platón de lo Uno puede relacionarse con lo que

dice del Bien en la *República;* lo Uno está por encima de la esencia, como el Bien está por encima de la esencia; no participa en la οὐσία, dice Platón (141 d). Aunque sigamos el desarrollo de toda la argumentación, debemos recordar todo lo que nos indica, por su vía negativa, la primera hipótesis.

Lo Uno ni siquiera puede poseer la existencia o poseer un nombre, porque un nombre, como dice en el *Sofista* el Extranjero de Elea contra Parménides, debe ser una cosa diferente de la cosa que tiene ese nombre. Lejos de ser el único ser que constituya el objeto del pensamiento racional, lo Uno no puede ser conocido de ningún modo. La proposición que afirma que lo Uno puede ser también múltiple, ha acabado por ser, de momento, una refutación y no una defensa de Parménides. Incluso se puede decir que, en un sentido, es una refutación de Sócrates, porque se nos dice que cuando una idea se nos describe como justa, lo que es por sí misma, no significa que esté completamente aislada de toda combinación con las otras ideas.

Es manifiesto que la unión de contrarios en el interior de las mismas ideas, unión cuya demostración había pedido Sócrates, es tan necesaria como la unión de contrarios en las cosas sensibles, unión que había sido afirmada por Sócrates. De esta forma queda destruido el supuesto de Zenón, según el cual una cosa no puede ser múltiple, ni lo semejante, desemejante.

Platón ha mostrado, simultáneamente, la inconsistencia de la teoría de Parménides e iluminado una ambigüedad de la teoría socrática.

Se han relacionado con estos textos el final de la primera hipótesis del Bien, de la *República,* y también algunos pasajes de los diálogos llamados socráticos, en los que Platón nos presenta a Sócrates diciendo que la más alta sabiduría humana consiste en saber que no sabemos nada.

La misma conclusión, a saber, que lo Uno no puede tener ninguna especie de ser, podría deducirse directamente de la definición del primer parágrafo de la hipótesis. Si concebimos a lo Uno en tanto que uno y nada más, no puede tener ningún otro carácter que pudiera darse a entender por la palabra «es» en ninguno de sus sentidos. Nosotros no podemos decir: lo Uno existe, ni tampoco lo Uno es uno, ni siquiera lo Uno es. Y, en cambio, observaremos en la sexta hipótesis que una entidad no existente puede tener caracteres variados, aunque tengamos que evitar el empleo de la palabra «es» para ella.

Al final de la primera hipótesis, lo Uno no es. La primera hipótesis presenta a lo Uno en tanto que Uno en su pureza; pero en el momento en que termina en la supresión de lo Uno, podemos preguntarnos, como advierte Friedländer, si no se ha come-

tido una falta en lo que podríamos llamar esta unificación de lo Uno, si no será el carácter absoluto que se ha dado a lo Uno la causa de su destrucción, si no habrá que abandonar, por tanto, esta unificación, si no hay que admitir la posibilidad de una participación. Lo Uno, como acabamos de ver, no puede estar ni en reposo ni en movimiento; recordemos, sin embargo, que tanto el reposo como el movimiento estarán en el *Sofista,* así como lo Uno. Acabamos de decir que lo Uno no está en ninguna parte; pero en el *Sofista* veremos que el Ser está, en un sentido, por todas partes.

Más tarde se distinguirán paulatinamente los variados sentidos de la palabra ser; por ejemplo, en la sexta hipótesis, el ser será separado de la existencia. En esta misma hipótesis veremos que una entidad no existente, precisamente porque es una entidad, puede tener caracteres variados, aunque debamos evitar el decir que la entidad es de tal o cual carácter, porque esto daría a entender que el sujeto existe. Aquí, empero, al final de la primera hipótesis, lo Uno no es ni siquiera una entidad.

Cornford, enfrentándose a Platón, al que comenta, nos advierte que del hecho de que lo Uno no es en el tiempo no se sigue que no exista, ni que lo uno no es siquiera una entidad y no puede ser el sujeto de una verdadera proposición. Es un hecho, dice Cornford, que una idea platónica es una entidad que no es en el tiempo y no se produce en el tiempo, y que, sin embargo, tiene muchos caracteres y puede ser conocida. Cornford advierte que en el *Timeo,* cuando la eternidad es opuesta al tiempo, se dice que el pasado y el futuro (el «era» y el «será») son ideas del tiempo apropiadas al devenir que se produce en el tiempo, pero que el «es» debería emplearse respecto del ser, o de lo que es eterno, que permanecerá siempre inmutablemente en el mismo estado, y no debería emplearse respecto de lo que deviene.

En el presente estadio de la argumentación, sin embargo, todavía no se han hecho estas distinciones o, en todo caso, no se tienen en cuenta. Platón se contenta con sacar una conclusión verdadera de unas premisas que la toleran a duras penas. Las mismas premisas son, empero, verdaderas. En resumen: «Platón no podía explicarlo todo a la vez; las ambigüedades del término ser se reservan para las hipótesis posteriores.» Cornford recuerda que Platón presenta esta segunda parte del diálogo como un ejercicio preliminar al estudio de las ambigüedades, y que esta gimnástica se reserva a los estudiantes de la Academia. Muy acertadamente dice que el lector debe comparar los argumentos de cada hipótesis con los de las otras y descubrir por sí mismo las distinciones que han de hacerse, es decir, que debe recorrer todo el proceso que se ofrece en el diálogo.

La cuestión final de Parménides consiste en preguntar si ése puede ser el caso de lo Uno, a lo que Aristóteles responde: No lo creo. La primera hipótesis tuvo el mérito, por tanto, de mostrar al Uno en toda su pureza. Pero Friedländer y Cornford están de acuerdo en decir que con la autosupresión de lo Uno, al final de la primera hipótesis, nos vemos abocados a la segunda hipótesis, porque este resultado absurdo, esta negación de lo Uno, ¿acaso no proviene del aislamiento artificial de lo Uno? ¿No debemos, pues, suponer ahora un Uno que posea el ser?

Si tanto lo Uno de Parménides como la Unidad de Sócrates han de ser salvados de la autodestrucción, tienen que ser algo más que «precisamente ellos y nada más». Lo menos que podemos añadir a la unidad es el ser, y pasamos así a la segunda hipótesis. Ahora tendremos lo Uno que es y que verdaderamente puede ser llamado Uno.

Es preciso, pues, volviendo sobre nuestros pasos, retomar todas las negaciones que se siguieron una a otra en la primera hipótesis y afirmar lo contrario. Del mismo modo que la primera hipótesis hacía aparecer la imposibilidad de deducir lo múltiple de lo Uno, como hacían algunos miembros de la escuela pitagórica que, partiendo de un Uno originario, iban hacia el cuerpo sensible que existía en el espacio y el tiempo, es necesario ahora, en lugar de lo Uno que no es múltiple y que no es una totalidad de partes, restablecer el dogma pitagórico y restaurar, como dice Cornford, la posibilidad de una evolución lógica que sigue la línea pitagórica, pero con los refinamientos y las sutilezas del pensamiento más avanzado de Platón.

Examinemos de nuevo la hipótesis a partir del principio. Es lo que ordinariamente se llama la segunda hipótesis. Sus términos son ligeramente diferentes o, por lo menos, están planteados de forma diferente. «Lo Uno, si es», ¿qué es y qué le sucede? Esta segunda hipótesis es el caos; pero nosotros nos percatamos, en la cuarta hipótesis, que hay que partir precisamente de este caos, para ir hacia una nueva concepción de lo Uno.

Lo Uno participa de la esencia (οὐσία). Por consiguiente, la esencia es diferente de lo Uno. Al participar de la οὐσία, lo Uno no es idéntico al Ser; estamos ante un todo, una totalidad que engloba a lo Uno y al Ser. Habrá, pues, unas partes que serán lo Uno y el Ser. Y cada parte de estas partes poseerá a la vez lo Uno y el Ser, de tal manera que en lugar de estar ante la unidad, estaremos ante una pluralidad infinita. Aquí podemos ver, en primer lugar, una destrucción de una concepción puramente material del Ser y de lo Uno, porque es evidente que el Ser y lo Uno no pueden ser conocidos como partes del Ser Uno. En segundo lugar, y volviéndonos hacia la historia de la filosofía

concebida de una manera fenomenológica, podemos preguntarnos qué sistema describe la hipótesis, considerada tal como lo es aquí. La idea de lo infinito puede hacernos pensar en Anaximandro, pero la idea de una pluralidad infinita puede recordarnos en mayor medida a Pitágoras. Entre lo Uno y el Ser hay una diferencia; y esta diferencia aparece y reaparece para cada parte de lo Uno, de tal modo que tenemos una díada, luego una tríada y después todos los números. En tercer lugar, se nos ofrece el comienzo de una descripción de la Díada de lo Grande y lo Pequeño, tal como será concebida en cierto platonismo, en un platonismo que tiene en cuenta a Pitágoras. El número así engendrado es multiplicidad infinita y participa de la οὐσία; lo mismo ocurre con cada parte del número.

Llegamos, pues, a la idea de una multiplicidad infinita, que participa en el Ser, en contraste con la unidad infinita del primer aspecto de la hipótesis, y que completa el cuadro del platonismo. Estamos frente a una dispersión sin límites. Cada fragmento es a la vez ser y unidad. Estamos ante infinitos trozos de ser; lo Uno en sí es, por ello, múltiple.

Si releemos la primera hipótesis a la oscura luz de la segunda, vemos que la idea de totalidad ha sido ligada a la idea de parte; y mientras la primera nos decía que lo Uno no puede ser compuesto, no puede ser varios, la segunda nos conduce, por el contrario, a afirmarlo. La segunda hipótesis es, desde luego, la antítesis de la tesis que es la primera.

Pero inmediatamente vemos el peligro de esta antítesis; porque como lo Uno que no tiene partes, ni tiene comienzo, ni fin, ni medio, lo Uno que tiene partes tendrá comienzo, fin y medio. Observamos un segundo aspecto de la oposición entre la primera hipótesis y la segunda, y el peligro de materialización inherente a la segunda.

El espíritu del lector se bambolea entre afirmación y negación. Lo Uno es limitado según la primera hipótesis e ilimitado según la segunda, que daría la razón a Anaximandro; y esto podemos aceptarlo. Pero de ahí vamos a la idea de que lo Uno de la primera hipótesis carecerá de figura porque no participa de lo redondo ni de lo recto; ahora bien, no se ha probado en modo alguno que con ello se haya agotado la clasificación de todas las figuras. Es posible que la conclusión sea acertada, pero el medio elegido por Platón para demostrarlo no lo es.

Asimismo, la conclusión que dice que lo Uno no está en ninguna parte era, indudablemente, correcta. Pero la forma en que se demostraba es, sin duda, superficial. No puede estar, nos dice Parménides, ni en otro que no sea él, ni en él. Y esto parece tanto más discutible cuanto que la manera de representar el

«en sí» y el «en otro» es extremadamente material. Volvemos a encontrar, pues, el aspecto que hemos llamado crítica de la materialidad en la primera hipótesis.

Esta crítica de la materialidad la encontramos de nuevo implícitamente en las primeras páginas de la segunda hipótesis, porque se llama al Ser y a lo Uno partes de algo que es el Ser Uno.

Lo mismo sucede con los límites y la figura, y también con el comienzo, el medio y el fin; todo esto se afirma en la segunda hipótesis, mientras se negaba en la primera. Lo Uno participará de todas las figuras, figura recta, figura redonda, e incluso se añade la figura mixta, introduciendo así una especie de transición entre los recto y lo redondo.

También es válido lo mismo para el «ser en sí» y el «ser en otro», a los que se define muy materialmente por la idea de envoltura.

En la segunda hipótesis desembocamos en una especie de síntesis, pero síntesis caótica: «Lo Uno, como todo, se encuentra en otro que no es él; pero, como totalidad de las partes, se encuentra realmente en sí.»

Lo mismo sucede también con el movimiento y la inmovilidad. Eran negados de lo Uno en la primera hipótesis, pero, de igual forma que hemos dicho que la clasificación de las figuras en rectas y curvas era insuficiente, podemos decir que la clasificación de los movimientos en traslación y alteración es igualmente insuficiente. La traslación se define de una forma extremadamente material: rotación circular sobre el mismo lugar o transporte de un sitio a otro. Lo mismo ocurre con la alteración, que implica, según los términos del diálogo, algo que adviene a partir de fuera. Sin embargo, sean cuales fueren las objeciones que puedan hacerse al modo de demostración de Platón, no por ello era menos válida la conclusión. Lo Uno de la primera hipótesis no tenía ni movimiento ni inmovilidad.

A estas negaciones de la primera hipótesis corresponden las afirmaciones caóticas de la segunda, afirmaciones que se apoyan en una concepción material de lo Uno; y, naturalmente, la concepción es criticable, aunque no lo sea la conclusión. «Uno es su emplazamiento, no cambia en absoluto y, por ello, es en el mismo emplazamiento, en sí mismo.» Del mismo modo se demuestra, en esta segunda hipótesis, que no está nunca en el mismo lugar. Así, lo Uno es inmóvil y móvil.

La identidad y la diferencia se encuentran en el mismo caso. Se niegan de lo Uno en la primera hipótesis y se afirman de él en la segunda, que afirma a lo Uno como devenir, mientras que la primera negaba todo devenir de lo Uno.

Con los pasajes siguientes llegamos a una relación, a lo que podríamos llamar un empalme absolutamente esencial entre la primera parte del diálogo y la segunda. Según la primera hipótesis, lo Uno no puede ser semejante ni desemejante de los otros ni de sí mismo, lo que equivale a decir que la participación es absolutamente imposible. Si la segunda hipótesis, por el contrario, lo muestra como semejante a los otros y a sí mismo, aunque nos lleva a numerosas paradojas, hace que indudablemente nos aproximemos a la solución del problema de la participación.

Antes de la igualdad y la desigualdad, la segunda hipótesis, que marca muy bien lo que hemos llamado la crítica de una concepción material de la participación, estudia el contacto y el no-contacto. Volvemos a encontrarnos con la conclusión de la primera parte, a saber, que «ni lo Uno toca a los Otros, ni los Otros tocan a lo Uno.» Y, sin embargo, Platón enuncia al mismo tiempo que lo Uno está en sí mismo y se toca, y que está en los otros y los toca. Platón deja al lector la tarea de afirmar el en sí y el «en los otros», de negarlos y de ir más allá.

Hemos tenido que pasar por la idea de tiempo para llegar, en la primera hipótesis, a la inexistencia de lo Uno y, en la segunda hipótesis, a su existencia, pero a una existencia temporal, caótica, en la que habrá simultáneamente pasado, futuro y presente, sin que puedan distinguirse. Al no participar ni del pasado, ni del futuro, ni del presente, al no tener comunicación con ningún otro, el Uno de la primera hipótesis tampoco tendrá bastante ser para ser Uno. Y de él no podrá haber ni definición, ni ciencia, ni sensación, ni opinión. Es el momento de comparar el pensamiento del Platón del *Parménides* con el pensamiento de Parménides, por una parte, y con el pensamiento del Platón posterior, por otra. Parménides había dicho en su poema que existía un ámbito de la ciencia y que existía un ámbito de la opinión, y podemos pensar que subordinaba todo este conjunto a lo Uno. El Platón del *Filebo*, e incluso el Platón del *Fedón* y de la *República*, admitía estos dos ámbitos del conocimiento y de la opinión. Parece obligado que Platón superara la primera hipótesis.

Si estudiamos ahora la relación temporal entre lo Uno y los Otros, en la segunda hipótesis, vemos que está expuesta de una manera particular, podríamos decir material, mediante la afirmación de que lo Uno es y que deviene más viejo y más joven que sí mismo y que los Otros, y que lo Uno no es, ni deviene ni más viejo ni más joven que sí ni que los Otros. El tiempo es afirmado, pero es un tiempo extraño sobre el que todavía habrá que reflexionar.

En la primera hipótesis, lo Uno no participa en el tiempo, como tampoco participa en la igualdad ni en la semejanza; por-

que tener la misma edad que sí o que otro es participar en estas dos ideas bajo la relación del tiempo. Y al definir el tiempo, como lo será de nuevo en la segunda hipótesis, por el hecho de llegar a ser más viejo y más joven que sí y que los Otros, lo Uno de la primera hipótesis no participará de ningún modo en el tiempo. Y al no participar de ningún modo en el tiempo, no será.

Hénos aquí, pues, ante el resultado de que lo Uno, según la forma en que lo tomemos, será una nada o un caos. A pesar de ello, veremos cómo a partir de la segunda hipótesis, es decir, a partir de lo Uno-caos, nos será posible formular lo que será la cuarta hipótesis, lo Uno-cosmos.

Pero antes podemos preguntarnos cómo se pasa de la primera a la segunda. Aquí nos encontramos frente a lo que Platón llama el Tercero, digamos la tercera hipótesis, que es el pensamiento que trata del paso de la primera a la segunda. Platón rechaza por adelantado, en cierto modo, la concepción hegeliana de un continuo devenir. Platón piensa indudablemente en Heráclito cuando escribe: Al nacer y perecer, lo Uno es, pues, múltiple, ¿acaso su nacimiento como Uno no es su muerte como múltiple, y su nacimiento como múltiple su muerte como Uno?

Esta «tercera hipótesis» se refiere, pues, al tiempo de la participación y al tiempo de la no-participación. De ahí partimos hacia la idea del nacer y del perecer. Estas mismas ideas de nacer y perecer se identifican con las ideas de separarse y reunirse; pero aquí es donde interviene la idea propiamente dicha del instante: «siendo móvil, inmovilizarse; siendo inmóvil, pasar al movimiento; ciertamente, esto sólo puede hacerlo en un momento en el que no es en ningún tiempo uno». El momento en el que lo Uno cambia no es el momento en el que es móvil; y tampoco es cuando está en el tiempo. Hay que admitir, pues, esta cosa extraña que es lo que llamaremos lo instantáneo, y que está fuera de todo tiempo. Entonces lo uno ni se divide ni se reúne; rechaza de nuevo, como en la primera hipótesis, toda determinación. En este sentido podríamos decir que esta «tercera hipótesis» es como un eco de la primera, una transposición de la primera en el tiempo, y en este sentido justifica a la primera hipótesis.

No por ello deja de ser cierto que no hemos obtenido ningún resultado decisivo, ni siquiera ningún resultado, cuando hemos tomado a lo Uno totalmente solo. A partir del momento en que planteamos la cuestión: si lo Uno es, ¿qué debe resultar para los Otros?, es cuando alcanzaremos una verdad sobre lo Uno; no alcanzaremos, por tanto, ninguna verdad sobre lo Uno más que si lo ponemos desde el principio (un tercer principio) en

relación con los Otros. Aquí es donde respondemos a la cuestión planteada en la primera parte, donde resolvemos el problema de la participación. Los Otros, por ser otros respecto a lo Uno, no son lo Uno, pero no están totalmente privados de él. Los Otros tienen partes, mientras que lo Uno no las tiene. Aquí se introduce la idea de totalidad. La parte no es parte de la pluralidad ni de todos sus términos. Pero como no hay ninguna parte que no lo sea de un todo, y como este todo es unidad a partir de los múltiples, llegamos a la idea de que es la parte de la que Platón llama aquí «una cierta idea única, de un cierto Uno al que llamamos todo, unidad acabada, surgida de la totalidad.» Los otros serán, pues, parte de algo que es totalidad y uno. La participación de un ser en la unidad supone la alteridad de este ser respecto a la unidad. Se plantea evidentemente la cuestión de saber cuál es la relación entre este uno, cuyas partes son las partes, con lo Uno. Porque la totalidad, como las partes, participa en lo Uno; de esta forma estamos ante los múltiples, ante la totalidad cuyas partes son y ante lo Uno. Tal es el primer aspecto de la cuarta hipótesis.

Esta cuarta hipótesis nos lleva a una distinción entre lo uno parte y lo uno todo; y las partes múltiples participan del todo, aunque sean infinitamente múltiples. Incluso en el momento en que participan en lo Uno, las partes son diferentes de él, tan diferentes que, en cierto modo, son indefinidamente múltiples, e incluso multiplicidad ilimitada. Y es así porque, en lo que nosotros podemos llamar la realidad, no hay únicamente la idea, sino también lo que Platón llama la naturaleza distinta de la idea, digamos la naturaleza otra que la idea; esta naturaleza otra, naturaleza infinita, es tal que está limitada por lo uno (o por lo Uno) y por las otras partes de sí misma. Hay una comunidad, pues, entre los Otros distintos a lo Uno y con lo Uno y con ellos mismos. Estos Otros tienen a la vez limitación recíproca y, por su misma naturaleza, ilimitación. La frase que concluye la penúltima parte de esta cuarta hipótesis da una respuesta a la cuestión que se planteaba al final de la primera parte del diálogo. «Los otros que (son algo distinto a) lo Uno son todos y son infinitos según las partes y, al mismo tiempo, tienen participación en el límite.»

Llegamos así a la última parte de la cuarta hipótesis, que vuelve a introducir las ideas de semejanza y desemejanza y que, en cierta medida, justifica la yuxtaposición de contrarios que había en la segunda hipótesis. «¿Y no serán a la vez semejantes y desemejantes tanto entre sí como consigo mismos?» Y, en efecto, todos son ilimitados (o infinitos) y todos participan en el límite, lo que equivale a decir que participan en caracteres que son con-

trarios unos a otros. Hemos visto que son semejantes unos a otros; ahora vemos que participan en caracteres extremadamente desemejantes. La contrariedad de caracteres, según traduce Auguste Diès, planteada por la segunda hipótesis se justifica así por la cuarta.

La quinta y la séptima hipótesis tienen resultados destructores y son como unas contrapruebas de la cuarta. La quinta es la reafirmación de la dificultad que se nos presentaba al final de la primera parte; lo Uno es aparte de los Otros, y los Otros aparte de lo Uno. Lo Uno estará completamente separado de los Otros. Los Otros no son pluralidad, porque la idea de pluralidad sigue implicando la idea de Uno; están privados de lo Uno y privados también de la semejanza y la desemejanza, de la movilidad y del reposo. De este modo, «lo Uno no es Uno respecto a sí mismo ni a los otros».

La séptima hipótesis, empero, nos sitúa ante la consecuencia de esta separación absoluta; esta misma separación nos lleva a reintroducir la hipótesis de las Ideas. El resultado al que hemos llegado es, en efecto, algo que no es y que no participa en el ser, que no nace ni perece, que no puede recibir ni perder. Estamos en presencia de lo que Platón llama lo Uno que no es, que no experimenta ni nacimiento ni muerte, que, si está sustraído al movimiento, es incapaz de inmovilidad, que no puede participar en nada; por ejemplo, ni en la semejanza ni en la desemejanza, y en relación al cual los otros no son ni semejantes, ni desemejantes, ni idénticos, ni diferentes. De él no habrá ninguna determinación; podemos decir que de este Uno no habrá ni ciencia, ni opinión y sensación, ni definición o nombre.

Examinadas estas dos contrapruebas que en cierto modo reafirman la cuestión, que replantean la dificultad, pero que, por ello mismo, constituyen unos argumentos en favor de la cuarta hipótesis, podemos considerar ahora la sexta y la octava. Se refieren al supuesto de que lo Uno no es y a las consecuencias que se deben deducir para sí mismo y para los Otros. Ahora bien, vamos a ver que el hablar de este Uno que no es, si tomamos las precauciones necesarias, si nos percatamos de que puede haber una negación que es simplemente alteridad, es dar a entender algo; porque decir que lo Uno no es, no es lo mismo que decir: lo no-Uno no es. Queremos decir únicamente que hay un no-Uno cognoscible, diferente de los otros; y este Uno que no es, es múltiple; de él puede haber ciencia; participa en las ideas. Incluso se le puede atribuir una pluralidad de participación: es algo, algo diferente de las otras cosas, algo que tiene semejanza y desemejanza con ellas, igualdad y diferencia con ellas, e incluso que participa en el ser de alguna manera;

aquí apreciamos las profundas relaciones entre la idea de verdad y la idea de ser; hay verdades respecto a este Uno que no-es y, así, en cierto modo, es. Es un elemento esencial de lo que podemos llamar la realidad, porque «participando en el ser del ser que es y en el no-ser del ser que no es, llegará a ser con toda plenitud.» Llegamos a justificar el ámbito de lo que se llamaba la apariencia; «la οὐσία aparece como perteneciendo a lo Uno si no es». Pero no hace más que aparecer; y también parece que el no-ser le pertenece, pues no es.

Este Uno que no se altera, nace y perece, al mismo tiempo que podemos decir que no se altera y que ni nace ni muere. En un sentido, podríamos decir que esta sexta hipótesis es la justificación de una parte de la segunda.

Y sin embargo, por una consecuencia que nos parece un poco desconcertante, esta hipótesis, en su penúltima parte, justifica a la quinta. Pero, por un cambio total, encontramos de nuevo la segunda y la cuarta; en último término, este Uno se altera; y también, en último término, no se altera; deviene y escapa al devenir. «Lo Uno que no es, en cuanto se altera, nace y perece; en cuanto que no se altera, no nace ni perece.»

Todo esto se precisa en cierto sentido por la octava hipótesis, que nos hará reencontrar una especie de atomismo pitagórico. Los Otros son tan diferentes de lo Uno que constituyen bloques o masas, de los que cada conjunto es una pluralidad ilimitada. Platón los compara a los sueños, en los que cada cosa se borra y se desmenuza. Habrá pluralidades de bloques y de masas, cada uno de los cuales se aparecerá como uno, aunque realmente no lo sea, puesto que lo Uno no es. Estamos en el ámbito de la apariencia, para hablar como Parménides o como el Platón de la *República*. El atomismo será justificado, pero como una pseudociencia de la apariencia. Estamos ante lo que Platón llamará la χώρα. Estamos en el ámbito de lo indefinido, ante una especie de cuadro en perspectiva, en el que las unidades se desmenuzan constantemente. Hay apariencias de semejanza y desemejanza; hay bloques «sometidos y sustraídos al nacimiento o a la muerte».

Estamos ante una especie de edificio del mundo platónico, cuya cima está constituida por lo Uno indecible de la primera hipótesis y cuyos cimientos son las semejanzas de bloques de la octava.

La novena hipótesis plantea la cuestión de saber lo que debe ocurrir si lo Uno no es y si sólo existen los Otros distintos a lo Uno. La ontología negativa se aplica entonces no sólo a lo Uno sino también a los Otros. Los Otros no serán en absoluto ni uno ni varios. No tienen la realidad ni siquiera la apariencia de

la pluralidad, y ello porque la comunidad (κοινωνία), como dice entonces Platón, es negada. Los otros tampoco son imaginados, ni como uno ni como pluralidad. En conclusión: si lo Uno no es, nada es. Volvemos a encontrar unas ideas análogas a las de Gorgias, y unas ideas y un presentimiento de lo que Nietzsche definirá mucho más tarde como nihilismo.

Por una parte, esta afirmación del nihilismo tiene un valor en sí misma, pero, por otra, es válida sobre todo como contraprueba; este mismo nihilismo demuestra la necesidad de postular un mundo de ideas, contrariamente a Nietzsche (y a los sofistas), pero de ideas que se concebirán de una nueva manera, como veremos, por ejemplo, en el *Filebo*.

Entonces comprendemos un poco el valor de la última frase, que implica la ambigüedad de las dos ideas de ser y de unidad. «Que lo Uno sea o no sea, él y los Otros, parece, tanto en su relación con ellos mismos como en su relación mutua, desde todos los puntos de vista posibles, que son todo y no son nada, parecen todo y no parecen nada.» En efecto, según el modo en que se considere a lo Uno y al Ser, podremos formular a su respecto los juicios más contradictorios y afirmar o bien todas las hipótesis que dependen de la primera y mantienen la negación de lo Uno, o bien todas las hipótesis que, inspirándose en la segunda, la formulan de una forma cada vez más concreta y más rica.

El resultado de este penoso ejercicio es, según Taylor, que el aparente dilema al que Sócrates había sido reducido al final de la primera parte del diálogo, a saber, que el conocimiento de lo real es igualmente imposible, admítanse o no las ideas y la participación, está ampliamente superado en complicación por el dilema que se ofrece a los eleatas, dilema, por otra parte, ofrecido maliciosamente por la boca del propio fundador de la escuela eleática, Parménides, cuando hace profesión de que aplica el método eleático de Zenón y cuando parece establecer que, aunque se acepte o rechace su filosofía, hay que afirmar simultáneamente o negar simultáneamente los dos miembros de una serie indefinida de pares contradictorios de proposiciones.

Al observar las relaciones de lo Uno con los Otros, al ver, por decirlo así, la cara que lo Uno vuelve hacia los Otros, es cuando mejor veremos la naturaleza de lo Uno. Lo Uno es uno a partir de lo múltiple y rigiendo a lo múltiple.

Si no tuviéramos reparo en tomar por tránsito lo que al mismo tiempo es cima, diríamos que estamos en el camino del *Filebo*, y antes que él, en el del *Sofista*.

XV. El sofista

Se trata de indagar la definición del sofista, para tener alguna posibilidad de entrever la definición de lo opuesto al sofista, es decir, del sabio. Atravesamos una serie de clasificaciones. La clasificación, del mismo modo que en el *Político,* parece que ha reemplazado a la dialéctica; nos permitirá alcanzar el problema esencial. Si el sofista es un ser difícil de captar, que se refugia en una selva inextricable, es porque el sofista toma las cosas que no son por cosas que son. Uno de los problemas sobre el que versaba la reflexión de Sócrates en sus discusiones con los sofistas era el de saber si es posible el error, porque el error supone la existencia del no-ser. ¿Podemos enunciar lo que no es? Enunciar lo que no es ¿acaso no es no decir nada? El no-ser es inexpresable; no podemos atribuirle ni unidad ni pluralidad. «El sofista se ha sumido en un refugio del que no se le puede sacar.» Pero estudiemos de más cerca lo que es el sabio, ya que el sofista quiere semejarse al sabio. Tenemos que preguntarnos qué es la semejanza y si un no-ser puede semejarse al ser. De nuevo encontramos la cuestión de la δόξα; hemos hablado de una δόξα verdadera, pero también hay una δόξα falsa. ¿Cómo es posible? La δόξα y aun el discurso serán falsos cuando presenten como siendo cosas que no son. El hecho de afirmar la posibilidad del error nos obliga a admitir que hay falsedad en las opiniones.

Para esto va a ser necesario refutar la tesis parmenidiana, refutarla de nuevo, si pensamos, como es probable, que el *Sofista* es posterior al *Parménides.* Habrá que demostrar que, en cierta manera, el no-ser es y que, en cierta manera, el ser no es.

Si decimos, como dice Taylor, que el sofista presenta lo que no es como lo que es, y lo que es como lo que no es, tenemos que considerar la posibilidad del juicio negativo. Si decimos que algo no es, no podemos decir que es un algo; podemos seguir a Parménides y decir que no es nada. Platón alude directamente al poema de Parménides:

> No, jamás fuerza alguna obligará a los no-seres a ser.
> Aleja tu pensamiento de esta vía.

Advirtamos que Parménides dice «los no-seres», pero ni la unidad ni la pluralidad pueden afirmarse del no-ser. Si admitimos, como el Extranjero hace admitir a Teeteto, que «algún» quiere decir «algo-uno», vemos que es preciso decidirse respecto a la uni-

cidad o pluralidad del no-ser, o bien admitir que del no-ser no se puede decir nada. ¿Tendremos que afirmar que esforzarse por enunciar el no-ser no es ni tan siquiera decir? El Extranjero continúa: «Al ser puede venir a pegársela algún otro ser; (...), pero no es posible que algún ser se añada al no-ser.» Ahora bien, nosotros afirmamos que el número, lo que el Extranjero llama el conjunto del número, pertenece al ser. Es preciso, pues, evitar decir que el no-ser es una unidad o que es una pluralidad; el λόγος (razonamiento) nos lo prohíbe. Concluyamos que el no-ser es impensable, inefable, impronunciable. El no ser coloca a quien lo refuta en una aporía. El Extranjero, aludiendo a lo que su maestro decía cuando hablaba de los no-seres, pone al no-ser en singular.

¿Qué decir entonces de las imágenes, de los reflejos en las aguas, de los espejos, de las imágenes pintadas o esculpidas? Indudablemente, el sofista fingirá que ignora los espejos y las aguas. Pretenderá buscar lo que hay de común entre todo eso y dirá que la imagen es alguna otra cosa semejante a la cosa verdadera. Pero, ¿es alguna cosa que semeje al ser real? Estamos frente a la dificultad de que, siguiendo a Teeteto, lo que semeja es un irreal no-ser, un no-verdadero, pero que, en cierto modo, es; es, pero no de forma verdadera; el no-ser «es» verdaderamente no-ser; hay, pues, un entrelazamiento del no-ser y del ser.

«Existe el peligro, dice Teeteto, de que el ser se entrelace con el no-ser, y esto es absurdo.» El Extranjero le advierte que, de acuerdo con lo que hemos dicho, «reconocemos que el no-ser es de alguna manera». Lo importante, entonces, es definir la δόξα, porque el arte del sofista nos lleva a afirmar una δόξα falsa. Si el error (el ψεῦδος) nos conduce a afirmar que los no-seres se conciben como seres, hay que admitir, según parece, que concibe como no siendo absolutamente lo que absolutamente es. Y ¿cómo aceptar, advierte el Extranjero, que lo que antes dijimos que era impronunciable, inefable, impensable, es de alguna manera? A ello nos obliga el sofista, dice Teeteto. Sin embargo, no debemos detenernos en nuestra búsqueda; y es aquí donde los interlocutores del diálogo, y el mismo Platón, se enfrentan con la teoría de los de Elea.

«Para defendernos, nos será necesariamente preciso poner en cuarentena (o comprobar) el λόγος parmenídico y establecer por fuerza que, bajo algunos aspectos, el no-ser es, y que el ser, a su vez, de alguna manera no es.» Es preciso que ataquemos con audacia lo que el Extranjero de Elea llama el λόγος paterno.

Los sabios se han precipitado en la empresa de determinar cuántos seres hay y cuáles son. Nos dan la impresión de que cuentan un μῦθος. Según uno, hay tres seres que unas veces

se hacen la guerra, otras veces se convierten en amigos, celebran sus bodas y tienen vástagos. Otro postula dos seres, lo seco y lo húmedo, o lo caliente y lo frío, seres a los que hace cohabitar y a los que une. Platón, o el Extranjero, menciona después a los filósofos de Elea, cuyo pensamiento se vincula con el de Jenófanes, e incluso con el de pensadores anteriores. Después, las Musas de Jonia y de Sicilia entrelazan las dos tesis y dicen que el ser es múltiple y a la vez uno, y que está unido tanto por el Odio como por la Amistad. Podríamos discutir esta exposición platónica y preguntarnos si ésta es efectivamente la teoría de Empédocles. Las más enérgicas de estas Musas dicen que lo que es diferente está al mismo tiempo de acuerdo, mientras que las más flexibles piensan en una ley de alternancia, por la que se sucede lo uno y lo otro, el Todo uno por la amistad que inspira Afrodita, y lo múltiple y lo hostil por la continuación de alguna discordancia. El Extranjero se niega a decidir entre estos diferentes partidarios de mitos, tan gloriosos como antiguos. Pero al menos podemos decir que, en sus afirmaciones y demostraciones, se olvidaron de nosotros, de la multitud. El Extranjero pregunta a Teeteto si comprende bien lo que estos sabios quieren decir con este uno o este doble, este caliente y este frío, estas divisiones y grupos. Estamos ante una aporía. Y ante una aporía están también los que afirman el ser, es decir, la unidad del ser. Volvemos a la gran cuestión de saber qué es el ser. Cuando decimos que lo caliente es o que lo frío es, ¿qué suponemos respecto a este «es»? Aquí es donde encontramos un resumen de algunas adquisiciones del *Parménides*. «¿Qué queréis decir cuando decís que lo caliente y lo frío son? ¿Habremos de ver en el ser un tercer término añadido a lo caliente y lo frío y tendremos, entonces, tres términos y no dos, o bien los partidarios de esta teoría afirman a la pareja como lo que es? Pero entonces, dice el Extranjero, ¿qué sería una teoría que afirma dos términos? Nos hemos decidido a pediros que mostréis claramente qué queréis significar con esta palabra «ser». Hénos aquí de nuevo ante una aporía.

Después de haber colocado en esta embarazosa situación a los que dicen que hay dos términos, el Extranjero la emprende con los que sostienen que el todo es uno.

La teoría de los eléatas consiste en afirmar que hay un ser; pero entonces se emplean dos nombres para una misma realidad: los nombres de «uno» y de «ser». Ahora bien, advierte el Extranjero de Elea, reconocer que hay dos nombres para una misma realidad es un poco ridículo. Según él, es preciso ir más lejos todavía; desde el momento en que se postula el nombre como diferente de la cosa, decimos que hay dos cosas. Si se dice,

en cambio, que el nombre es idéntico a la cosa, esto significa que, o bien el nombre no es nada, o bien que el nombre es simplemente el nombre de un nombre, y esto lleva a decir que lo uno sólo es la unidad de un nombre. La cuestión se complica cuando se introduce la idea de todo. El todo ¿es distinto del uno, de ese uno que es, o bien es idéntico a él? Pero el todo tiene un medio y unos extremos; podemos admitir, indudablemente, que lo que está así dividido tiene una unidad que le es impuesta por encima del conjunto de sus partes y que el todo es, de este modo, uno. Pero éste no puede ser el uno verdadero, que es absolutamente indivisible. Estamos obligados a admitir, dice el Extranjero, que el todo es más grande que uno (o que el Uno). Por otra parte, si el ser no es todo, la consecuencia será que tiene cierta carencia de sí mismo y que, en último término, el mismo ser no será ser. El todo se hace de nuevo más grande que el uno. Supongamos, en fin, que el todo no sea absolutamente; de nuevo el ser no sería ser; porque nada llega a ser sin llegar a ser por entero. Quien no postula el ser o el todo en los seres no puede afirmar ni la esencia y el ser (οὐσία), ni el devenir. Más aún: lo que no es todo no puede tener ninguna cantidad, pues lo que tenga alguna cantidad la tendrá, necesariamente, en todo ello entero, sea ella la que sea; llegaríamos así a dificultades en número indefinido, ya atribuyamos el ser a un par, ya hagamos una estricta unidad.

Estas líneas resultan verdaderamente preciosas, porque constituyen una especie de resumen del *Parménides*, pues son, en cierto sentido, el *Parménides*, tal como lo ve Platón en el momento en que escribe el *Sofista*. Indudablemente, y el mismo Platón lo advierte, este resumen no es más que un resumen, aunque suficiente.

El Extranjero evoca ahora no ya la lucha entre los partidarios de la pluralidad y los de la unidad, que tanto los unos como los otros han sido refutados, sino el combate entre los que él llama los partidarios de la tierra y de lo visible (actualmente diríamos, sin duda, los materialistas) y los partidarios de lo invisible, a quienes él llama «amigos de las ideas». Este es, dice, un «combate de gigantes». Los primeros intentan arrancar al cielo y atraer hacia la tierra todo lo que, al principio, aparecía como invisible; sostienen que únicamente existe lo que ofrece resistencia y contacto; identifican el cuerpo y la esencia. Da la impresión de que Platón ha visto el origen de las filosofías atomistas cuando dice que sus partidarios rompen y desmigajan la verdad en sus argumentos. Para Platón, lo importante es buscar el λόγος, la argumentación, de cada una de estas doctrinas opuestas; ver cuál es su fundamento.

En primer lugar, ataca a los que quieren reducirlo todo al cuerpo, y llama la atención, ante todo, sobre la existencia del alma. El hombre es un *viviente* mortal, lo que equivale a decir que es un cuerpo animado; y decir esto es situar al alma en el rango de los seres. Ahora bien, esta alma tiene algunas propiedades: unas veces es justa, otras injusta, unas veces sensata, otras insensata. Si ello es así, es porque posee la justicia y porque la justicia está presente en ella; y cuando posee lo contrario de la justicia es cuando se hace injusta. El Extranjero deduce de ello que es preciso conceder un ser a la justicia, a la sabiduría y a todo el resto de la virtud, y que hay que atribuir un ser también al alma en la que se producen estas cosas, porque incluso estos «materialistas» están obligados a decir que lo invisible existe. Aunque admitan que el alma es corporal, no se atreverán a decir que la sabiduría y las otras realidades que el alma puede poseer son corporales. Esto quiere decir que, en la misma argumentación, estos «materialistas» se han hecho mejores, y ahora admiten unas cosas que escapan al contacto de las manos, unas cosas *invisibles*. Lo que se puede decir para poner término al combate sobre este punto es que sería necesario que admitiesen una definición del ser que convenga a la vez a lo que es corporal y a lo que no lo es.

¿Qué es el ser? El Extranjero lo define así: lo que tiene potencia (δύναμις) de modo natural, bien sea para obrar sobre cualquier otra cosa distinta, bien para padecer, aunque de la forma más pequeña. Todo lo que tiene este poder, aunque sea únicamente una sola vez, diremos que es verdaderamente; porque yo postulo que los seres no son nada más que potencia. Ha habido largas discusiones para saber si Platón quiere dar la potencia como definición definitiva de la realidad o si es solamente una definición provisional. En todo caso, Teeteto responde: Por el momento, no tenemos mejor definición que dar. Platón acepta, de esta forma, la idea de potencia de los que tienden a reducir todo a lo sensible e, inmediatamente, se vuelve hacia los amigos de las ideas para ver qué se puede retener de su afirmación. Advierte que éstos postulan, por un lado, la esencia y, por otro, el devenir, y añade que por el cuerpo, gracias a la sensación, tenemos comunicación con el devenir, y que por el alma, gracias al razonamiento, comunicamos con la esencia, con lo que realmente es; y la esencia es inmutable, mientras que el devenir cambia a cada instante. Pero entonces se plantea una cuestión: ¿Quién afirmará esta comunidad, el cuerpo o el alma? Indudablemente, los que el Extranjero llama los «hijos de la tierra», a la vez que aceptan la idea de que el devenir participa del padecer y del hacer, negarán que se aplique a la existencia (οὐσία). Pero dirán,

sin duda, que esta οὐσία es algo muy difícil de definir. Que nos hagan saber, por lo menos, si admiten que el alma conoce y que la οὐσία es conocida. Y lo reconocerán, dice Teeteto, y el Extranjero acepta esta idea. ¿Acaso no volvemos con ello, dice, a la idea de potencia? ¿El alma sería acción y el cuerpo pasión, o bien ni la una ni el otro tienen ninguna relación con la acción y la pasión? El Extranjero admite la observación de Teeteto, pero advierte que la οὐσία padece en tanto que conoce y que, en esta medida, es movida por el hecho mismo que padece, y que lo que es conocido y está en reposo no padece.

El Extranjero concluye que si hay únicamente inmovilidad, no puede haber inteligencia (νοῦς) (249 b), pero que, por otra parte, poner el movimiento por doquier también equivale a suprimir la inteligencia. Lo que hace falta comprender es la existencia de la ciencia, del conocimiento, del νοῦς; estas son las cosas que, para el filósofo, están por encima de las demás, y por consiguiente, es necesario que rechace tanto la teoría de lo Uno absoluto como la teoría de las ideas múltiples, pero que rechace también la idea de que todo se mueve. Su pensamiento puede ser relacionado con la plegaria de los niños que desean, a la vez, que todo sea inmóvil y que todo se mueva. Esto se aplica al ser o al todo.

Ahora bien, si este último tiene el pensamiento, y la vida y el alma, es imposible que permanezca ahí como una cosa sin movimiento. Considerando de antemano lo que va a llamar los grandes géneros del ser, el Extranjero añade que si hay algo móvil y si hay movimiento, es necesario decir también que estas cosas móviles son seres. Si, pues, sólo hay inmovilidad, no habrá pensamiento acerca de nada.

El Extranjero advierte, por otra parte, que si aceptamos la idea de que todas las cosas son arrastradas por el movimiento y mudables, suprimiremos también, por tal manera, de los seres, lo mismo que hablamos suprimido por la afirmación de la inmovilidad. Es preciso, en efecto, que haya una identidad para que haya razonamiento; una identidad, es decir, un reposo. Sin estas dos condiciones, reposo y movimiento, no podría haber pensamiento, ni pensamiento que es, ni pensamiento en devenir. Por tanto, nos es preciso combatir con plena energía, y con toda argumentación posible, a quien hiciera desaparecer el saber o el pensamiento por alguno de estos medios. Platón parte aquí del saber como hecho, lo mismo que hará Kant, para buscar las condiciones de este saber. El Extranjero termina este proceso con la afirmación de que es necesario para el filósofo, para el que estima al saber por encima de todas las cosas, el no aceptar más que a aquellos que, afirmando las ideas, bien como una unidad, bien

como una multiplicidad, afirman que el todo no es absolutamente estable. Pero el rechazo del eleatismo no entraña la aceptación del heraclitefsmo; no hay que prestar la más mínima atención a quienes ven el ser como movido por todas partes. Es preciso otorgarle, pues, un crédito semejante al que se concede a los niños que quieren dos cosas al mismo tiempo, y que admiten que las cosas son a la vez inmóviles y en movimiento, que el ser y el todo son a la vez móviles e inmóviles.

No hay que creer, sin embargo, que estas ideas, reposo y movimiento, definan al ser de forma comprehensiva. En efecto, no se puede reducir al ser en su conjunto al reposo y al movimiento, aunque sumemos el uno al otro, como tampoco se le puede reducir a lo caliente y lo frío, según hacían los primeros sabios cuando explicaban todo por el fuego o por el aire. El reposo y el movimiento son contrarios; pero de cada uno de ellos podemos decir que es; cada uno es tanto como el otro. Hay que añadir, pues, a las ideas de reposo y movimiento, la idea de ser, y es preciso situarla en el alma añadiéndola a ellos. Esta es, pues, la que Platón llama una tercera cosa distinta del reposo y del movimiento; y hay una cierta relación entre el ser (o lo que es) y el reposo y el movimiento; ambos están como contenidos y abrazados por él, y por ello se dice que son. El ser no es el conjunto de los dos, sino algo diferente. Hay que concluir, pues, que el ser no está en reposo ni en movimiento. Está por encima de esta alternativa. Platón recuerda en este momento lo que se dijo en el *Teeteto* acerca del no-ser; y el recuerdo de esta dificultad es para él un estímulo.

Es un hecho que designamos a una sola y misma cosa con múltiples nombres; con estos nombres mostramos los diversos atributos de estas cosas; el hombre tiene una magnitud, una forma, unos vicios, unas virtudes. Por tanto, la unidad que forma la idea de hombre está hecha a base de multiplicidades y esto es lo que explica la multiplicidad de los nombres. En un primer momento se diría que es imposible que lo múltiple sea uno y que lo uno sea múltiple. Aquí alude Platón a los megáricos que, negando la posibilidad de atribuir cualquier cosa a un sujeto, desembocaban en afirmaciones estériles, tales como: el hombre es hombre, lo bueno es bueno, y negaban que se pudiera afirmar que el hombre es bueno. En oposición a tales filósofos, el Extranjero piensa que se puede unir el ser (designado ahora con el término de οὐσία y no ya con el de ὄντα) al reposo y al movimiento y, de una manera más general, que se pueden unir las cosas unas a las otras. La otra opción nos llevaría a afirmar que hay seres incapaces de toda mezcla, incapaces de participación. Todos estos razonamientos nos conducen al problema de saber

cuáles son los seres que participan entre sí. La primera hipótesis consistiría en decir que nada participa en nada; pero entonces el movimiento y el reposo no serían. La afirmación que acabamos de hacer permite refutar a los que dicen que no hay más que el movimiento, ya que acabamos de ver que el reposo es; y refuta también la tesis de los que dicen que no hay más que reposo. E incluso refuta, y esto es más interesante y más importante, la tesis de quienes, clasificando a los seres según las ideas, y admitiendo, por ello, que son siempre lo mismo, no tienen en cuenta de ningún modo al movimiento.

De lo que aquí se trata es de una especie de contemplación de las ideas que no puede identificarse con la dialéctica tal como se define en la *República*. Conviene ver lo uno, lo múltiple, el ser, y examinar sus relaciones. Tanto quienes afirman que todo es movimiento como los que afirman que todo es reposo, destruyen la posibilidad del conocimiento. El Extranjero pide, pues, a Teeteto que se percate de que quienes son partidarios o bien de lo Uno, o bien de las multiplicidades estables que son las ideas, deben reconocer la debilidad de sus doctrinas, porque de una manera o de otra admitirán la inmovilidad del todo; por otra parte, es preciso que pida a los heraclitianos que presten atención a lo que hay de estable en el ser; porque el ser y el todo, tomados aquí como sinónimos, deben ser a la vez inmóviles y en movimiento. Podríamos decir, de momento, que hemos tomado al ser por el λόγος, ayudados por estas mismas definiciones; pero sobreviene aquí una especie de confusión (de ignorancia), a partir de la cual llegaremos a una verdad. Nos habíamos preguntado acerca de las relaciones entre el todo, por una parte, y lo caliente y lo frío, por otra; preguntémonos lo mismo respecto al reposo y al movimiento; el uno es contrario del otro, pero ambos son y, respecto a ellos, debemos afirmar el ser. Si les atribuimos el ser, no es que digamos que ambos están en movimiento o ambos en reposo; es que le añadimos una tercera cosa. El ser, lo que es como dice Platón, puesto en el alma, tiene bajo él, por así decir, al reposo y al movimiento, a los que abraza desde fuera. El reposo y el movimiento no constituyen conjunto, sino algo distinto, y este algo distinto no está en reposo ni en movimiento.

Todos los objetos de pensamiento participan a la vez de varias esencias; por eso «el hombre» es susceptible de varios nombres; el hombre es bueno o malo; el hombre es uno y múltiple. Desechando las tesis de los que mueven el todo y de quienes lo inmovilizan, llegamos a decir que hay una comunidad, una participación, de unos seres en los otros. El ser se aplica, en particular, a todo lo que es. El «aparte» (χωρίς), el «en-sí», se aplican igualmente a una multiplicidad de otras ideas. No hay que decir,

desde luego, que cualquier idea participa en cualquier otra; por ejemplo, el movimiento no participa en el reposo, ni el reposo en el movimiento. Platón recurre, como en el *Cratilo* y en el *Filebo,* al ejemplo de la gramática; las vocales se distinguen de las otras letras en que circulan a través de todas ellas a modo de lazo. Sin las vocales, las otras letras no pueden combinarse. Del mismo modo que la gramática en cuanto a las letras, y la música respecto a los sonidos, habrá también una ciencia que estudie las mezclas; aquí se tratará de mezclas de esencias como en la gramática se trataba de mezclas de letras, y en la música de mezclas de sonidos. Hay unos géneros que establecerán la continuidad a través de todos los demás; y habrá otros que efectuarán las separaciones entre las esencias. Esta será indudablemente, como declara Teeteto, la más grande de las ciencias y, como añade el Extranjero, la ciencia de los hombres libres. Al buscar lo que es el sofista, hemos topado con su contrario, el filósofo, lo que constituye un feliz hallazgo. Hemos descubierto lo que Platón llama la ciencia dialéctica, porque ella es la que divide o separa según unos géneros y la que distingue unos géneros de otros, evitando así que los confundamos. El que es capaz de la ciencia dialéctica percibirá una sola idea a través de una multiplicidad de ideas, cada una de las cuales está separada de las otras. Y percibirá también una pluralidad de ideas diferentes, como envueltas desde fuera por una idea única; verá una idea única difundida a través de múltiples y diferentes conjuntos; igualmente verá muchas ideas que permanecen aisladas, separadas. Tal es el filósofo, si tomamos la palabra en su sentido más estricto y puro. Acabamos de ver que es mucho más fácil encontrar al filósofo que descubrir al sofista, oculto en la oscuridad del no-ser, mientras que el filósofo se aplica a la idea del ser que se extiende por todos nuestros razonamientos; el filósofo reside, pues, en una región de la que Platón podrá decir que es resplandeciente y está cerca de lo divino.

El Extranjero ha colocado a Teeteto frente a una alternativa: o bien admitimos una ausencia de comunidad entre los seres —y si lo admitimos caminamos hacia una especie de autorrefutación—, o bien admitimos una mutua comunidad de todos los seres, pero entonces el mismo movimiento se haría reposo y el reposo movimiento. Hay que superar, por consiguiente, esta alternativa. Del mismo modo que hay vocales que concuerdan con algunas consonantes, pero no con todas, y de ahí el arte de la gramática, también habrá un arte de la dialéctica para el filósofo; este arte indicará los géneros que concuerdan entre sí, y los géneros que no se pueden sufrir el uno al otro; mostrará también los elementos que establecen la continuidad a través de todos y, en fin,

los que serán causas de la división. Esta sería, concede Teeteto, la ciencia suprema, la ciencia más grande; es la misma filosofía, o para ser más exactos, es la dialéctica, la dialéctica entendida no ya en el sentido de la *República* ni del *Fedón,* sino en un sentido nuevo, análogo al del *Fedro.* Este considerará una idea única, y aquí encontramos una expresión que Platón gusta de emplear, desplegada a través de los múltiples; considerará también una multiplicidad de ideas diferentes unas de otras que están envueltas por una idea única; una idea única extendida a través de los todos y, en último lugar, numerosas ideas que están aisladas de todo. Así, buscando la esencia del sofista, hemos encontrado, como ya decíamos, la esencia del filósofo. Sin embargo, y de nuevo encontramos una afirmación del libro séptimo de la *República,* esta misma claridad no es fácil de ver, sobre todo para los ojos de las almas vulgares. Son estas líneas las que nos llevarían a discutir el mismo título del diálogo. En lugar del título, el *Sofista,* ¿no podríamos poner el *Filósofo,* ya que sabemos que había un diálogo de Platón así titulado?

Con esta definición de la dialéctica y de la filosofía, entramos en las últimas partes del diálogo, constituidas por la enumeración de los grandes géneros a la que viene a añadirse la definición del no-ser como alteridad, la teoría del error y de la verdad y, en último lugar, la definición del sofista. Afirmada esta clasificación de las ideas, según la cual unas participan en algunas otras, otras en todas las demás y algunas otras son solitarias, podemos clasificar, ante todo, los grandes géneros. Los géneros mayores, dice el Extranjero, son precisamente los que acabamos de examinar: el ser mismo, el reposo y el movimiento. Aquí vemos dos géneros que no pueden mezclarse entre sí, tales son el reposo y el movimiento. Esto no basta; debemos añadir la alteridad o diferencia, porque cada uno de estos tres es diferente del otro; pero a la diferencia viene a añadirse la identidad, a lo otro viene a añadirse el ser. Entre estos géneros existe una comunidad, en el sentido de que el movimiento participa de lo mismo y del ser, y que lo mismo ocurre con el reposo. No es eso todo, hay que añadir el ser, porque cada uno de estos grandes géneros es. Y aún no hemos terminado, porque es preciso añadir lo distinto como quinto género. Esta es una de esas ideas que se extiende a través de todas, porque cada una es distinta del resto por la misma razón de que participa en la idea de lo distinto.

De todo ello podemos sacar dos conclusiones: en primer lugar, que al participar del ser, cada una de estas ideas es y es un ser; en segundo lugar, que alrededor de cada idea hay muchos seres y hay una infinita cantidad de no-seres. Siempre que una cosa es (diremos cambiando un poco la fórmula de Platón), el ser no

es, porque éste es él mismo al no ser eso, y en este sentido podemos decir que todas las demás cosas en su infinitud no son.

La teoría de los grandes géneros continúa con la teoría del no-ser. Esta teoría del no-ser es necesaria, porque hemos dicho que estamos en posesión del ser y de los seres y éstos están rodeados del no-ser. De nuevo surge aquí un problema que se planteaba en el *Parménides* acerca de las ideas; ¿hay, por ejemplo, una idea de lo feo? Por boca del Extranjero nos advierte Platón que si operamos como él nos propone, por un método de división, llegamos a clasificar de un lado lo bello, de otro lo no-bello, pero este último no es lo contrario del primero, que no es, pues, lo feo, sino simplemente lo que es distinto de lo bello. Si aplicamos esta idea al sofista, ¿acaso diremos que el sofista no se ocupa de un no-ser que es simplemente algo distinto del ser? Y, añade, este no-ser tiene una naturaleza igual a la del ser. Hay, pues, algo que es verdaderamente no-ser, y ese algo es lo distinto y participa del ser de cierta manera. Esto no quiere decir que lo distinto es lo mismo, lo que sería una afirmación sofística, sino que hay unas funciones humanas, para emplear una expresión que no utiliza Platón, que están fuera del discurso plenamente racional y que posibilitan el mismo discurso. Porque el discurso ha nacido para nosotros, dice el Extranjero, por la implicación mutua de las ideas. Si lo negamos, no puede haber ningún discurso, ninguna ciencia, ninguna filosofía.

Dicho esto, podemos rechazar simultáneamente la tesis de los que dicen que todo se mezcla, que todo es verdadero, y la tesis de quienes dicen que nada es verdadero. A la vez que mantenemos la idea de lo verdadero, podemos comprender que hay posibilidad de engaño. El sofista se esforzará en decir que el engaño no es, pero únicamente si afirmamos tanto el engaño como la ilusión y la mentira podremos definir al sofista. Con ello justificamos la misma idea de imagen, esencial en la definición del sofista.

La última parte del *Sofista* completará una de las ideas esenciales del *Teeteto*. Se trata de un análisis del juicio, análisis que se efectúa por lo que podemos llamar una dicotomía del nombre y del verbo. Llamamos verbo a lo que expresa las acciones. «En cuanto a los sujetos que realizan estas acciones, su signo es un nombre.» Todo discurso se compone de un nombre y de un verbo. Ahí tenemos una refutación de aquellos discípulos de Sócrates que querían acercar la enseñanza de Sócrates a la de Parménides y que acababan por despedazar y, en último término, por destruir el mismo discurso.

El discurso está compuesto, pues, por un nombre y un verbo; pero hay que añadir que el discurso es dicurso de algo, o para conformarnos al lenguaje ordinario, diríamos discurso acerca de algo. Se inicia con ello lo que mucho más tarde será la teoría de la intencionalidad. Por otra parte, es en relación a esta idea, vista o, más exactamente, prevista, como podrá hacerse la diferencia entre lo verdadero y lo falso y como podremos, por esa misma razón, acercarnos a la definición del sofista. «Si enunciamos como si fuera distinto lo que es idéntico, y como existente lo que en manera alguna existe, habremos construido un discurso falso.» Vemos, por tanto, que el pensamiento (διάνοια), la opinión (δόξα), la facultad de las imágenes son géneros que pueden ser verdaderos o falsos. El Extranjero afirma que la διάνοια y el λόγος son una sola y misma cosa, salvo en que la διάνοια es un λόγος sin palabras que nos dirigimos a nosotros mismos. Desde el momento en que hay un pensamiento, hay juicio (observemos que la misma palabra δόξα significa en Platón unas veces juicio y otras opinión). Cuando el juicio se forma por medio de la sensación, tenemos la imaginación. De esta forma tenemos todo lo que necesitamos para definir al sofista en la medida de lo posible; poseemos, en efecto, la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso, la distinción entre el juicio y la imaginación, que sería una combinación de la sensación y de la opinión (por haber cambiado de sentido la palabra δόξα durante este intervalo). Podemos volver entonces a las definiciones del sofista por las que habíamos comenzado, situar al sofista dentro del arte mimético considerado como arte de la producción; porque, de momento, dejaremos de lado, como divinas, las obras formadas por la naturaleza; indudablemente se puede atribuir a Dios la creación de las cosas y de las imágenes que las acompañan. En lo que se refiere al arte humano, tendremos un arte de la producción y un arte de las imitaciones. Entre estas imitaciones hay unas verdaderas y otras falsas. Prosiguiendo estas divisiones y dicotomías, el Extranjero de Elea dividirá a los imitadores en imitadores simples e imitadores irónicos. Cuando esta ironía se produce por medio de argumentos breves y obliga al interlocutor a contradecirse, tenemos al sofista. Platón sobreentiende, sin embargo, que la argumentación sinónima puede en ocasiones, en un Protágoras, ser larga.

XVI. El Político.

El *Político* está ligado estrechamente al *Sofista;* da la impresión de que preconiza el mismo método de divisiones, aunque no está excluido que, en conjunto, sea una refutación de él. Esta última hipótesis, sin embargo, ha sido poco sostenida. Es preciso añadir que los principales momentos del *Político* son un mito y un discurso; el mito se referirá a la historia de la humanidad; el discurso, a la ciencia regia, a la que, por otra parte, alude desde el principio.

Este principio, por la misma razón de que enuncia que va a hacerse el retrato del político antes de hacer el del filósofo, ¿indica la existencia de una trilogía, cuyo primer λόγος podemos suponer que es el del *Sofista*?

Una de las primeras frases pronunciadas por Sócrates es por sí misma una refutación del método. No debemos creer que se pueda clasificar a los hombres como cantidades iguales, porque las relaciones entre los hombres superan la analogía de todo arte matemático.

Para averiguar qué es el político, hay que oponer su modo de ser al de los hombres que se consagran simplemente a impartir unos conocimientos. La ciencia del político tiene una relación con los seres y produce algunos de ellos. Pero no es preciso que los produzca ocupándose solamente de la fuerza del cuerpo, sino que debe tener en cuenta la penetración y la fuerza del alma. En este sentido, esta ciencia se separa de todas las demás ciencias prácticas y se aproxima a la ciencia teórica.

Pero la teoría versa en este caso sobre seres vivos. A partir de aquí, es necesario continuar en conformidad con las Ideas, y quizá encontramos en esto un recuerdo del *Cratilo,* porque el Extranjero dice que no hay que preocuparse demasiado por los nombres. Es preciso distribuir, pues, según las ideas y por partes. Que la parte sea considerada, ante todo, como idea. Visto esto, el Extranjero advierte, sin embargo, que parte e idea no significan exactamente la misma cosa. «Cuando hay una especie, necesariamente es parte de aquello de lo que es especie, pero no es necesario que la especie sea idea.»

Después de haber recorrido todos los aspectos posibles, el Extranjero llega a la idea de realeza. No es que debamos conceder más importancia a unos sujetos grandiosos que a otros, sino que hace falta seguir la búsqueda sin interrupción. Aunque haya algo de verdad en la definición que el Extranjero propone momentáneamente, «el arte de apacentar las razas incapaces de crecimien-

to», también se puede decir que hay algún error o alguna ironía y que este triple entrelazado no es algo necesario. Aquí, incapaz de avanzar sin ayuda de alguna fábula o mito para definir a ese pastor que es el rey, será necesario que nos volvamos hacia los fragmentos de una grandiosa leyenda. El orden del mundo actual no es el orden primitivo. El orden primitivo estaba guiado por el dios; ahora bien, nuestro universo sólo está guiado por él en ciertos momentos; cuando no está guiado por el dios, recomienza su camino, ya que es un ser viviente y le ha correspondido en herencia la inteligencia. Sólo lo que es divino puede durar siempre de la misma manera. Pero el cielo y el mundo participan también del cuerpo y, por consiguiente, del cambio. Sin embargo, y podemos decir que este pensamiento lo retomará Nietzsche, pueden, por el movimiento circular retrógrado, participar todo lo posible en el movimiento primitivo. No hay que decir, con todo, que el mundo es autor de su propia rotación, ni tampoco que su movimiento está dirigido por entero por un dios ni por una pareja de dioses. Habrá que decir, pues, que unas veces el mundo está dirigido por una acción extraña y divina, y recibe por eso una inmortalidad restaurada, y otras que se mueve por su propio movimiento y recorre un circuito retrógrado. El interlocutor del Extranjero, Sócrates el Joven —porque Sócrates está presente pero permanece silencioso— concede con cierta reserva lo que dice el Extranjero: «Hay ciertamente mucho de verosimilitud en todo lo que acabas de exponer.» Este, sin embargo, prosigue. El movimiento del todo gira unas veces en el sentido de su dirección actual y otras en el sentido contrario. Cuando se producen estos cambios de sentido es cuando se hacen lo que nosotros llamaríamos las revoluciones.

Estamos muy lejos de aquel tiempo en el que todo nacía para el uso de los hombres; entonces había pastores divinos; Dios era quien apacentaba a los hombres y los regía, del mismo modo que hoy los hombres, raza más divina, apacientan a las otras razas animales. Había profusión de frutos y toda suerte de vegetación. El Extranjero concluye, de las mismas palabras del joven Sócrates, que los hombres eran entonces más felices que ahora. Hubo un momento, sin embargo, en que este orden de cosas fue cumplido, un momento en el que cada alma cayó en la tierra como semilla tantas veces como lo exigía su propia ley, y nosotros recordamos aquí simultáneamente mitos de la *República,* del *Fedro* y del *Fedón.* En este momento es cuando el gobernante del universo, o el piloto del mundo, se encerró en su puesto de observación; y el mundo fue arrastrado de nuevo, por el mismo destino, en el sentido opuesto al sentido razonable. Los dioses secundarios que regían los diferentes lugares abandonaron igual-

mente las partes del mundo. Se produjo entonces un cambio súbito, una violenta sacudida, y muchos animales perecieron. Inmediatamente después prosiguió el curso habitual del mundo y, a pesar de todo el desorden, se llegó al orden actual, al cosmos actual. Podemos decir, por eso, que este mundo recibe de su ordenador todas las bellezas, y de quienes sucedieron a su ordenador, todos los defectos. El ordenador sigue administrando todo en orden a lo mejor, a despecho del mal estado de todas estas cosas; este mismo dios está en situación de peligro; el peligro del que habla Platón es el de la desemejanza; es necesario que el dios vuelva a tomar el gobierno del mundo de manera que lo haga inmortal e imperecedero. Estamos ante una expresión que volveremos a encontrar en el *Filebo*. El hombre estaba, pues, en gran miseria; pero Prometeo y Hefestos le conceden las artes. El hombre se bambolea entre dos extremos en el momento en que debe caminar por sí mismo y velar por sí mismo. En este momento es cuando Platón nos indica que termina el mito y que se esfuerza de nuevo en lograr una definición del hombre «regio y político».

Conviene, en efecto, oponer los que actúan por violencia y los que actúan por persuasión. Entonces observaremos cómo resalta aquél a quien Platón llama el rey y el político, y que al mismo tiempo es, indudablemente, el filósofo. Antes, empero, será necesario añadir algunos colores al esbozo que acabamos de trazar, porque los colores tienen una claridad que les es propia.

Esta idea de los colores está ligada, de una manera bastante oscura, a la idea de ejemplos o de paradigmas. Esta puede relacionarse con la misma idea de la división que domina, o mejor, sostiene, el diálogo. Se trata de restablecer las cosas de las que nos ocupamos en grupos, de comparar a éstos, de encontrar los elementos idénticos en los diferentes grupos y de ver sus entronques; la generación, para emplear la palabra de Platón, del paradigma, consiste precisamente en comprender dos elementos en una δόξα (traduzcamos aquí por noción) única. No debemos sorprendernos de que unas veces nuestra alma acoja, bajo la influencia de la verdad, los elementos de todas las cosas, y otras veces sea llevada de acá para allá; de un lado, tendremos la opinión recta y, del otro, la ignorancia. Como paradigma, ofrece Platón el tejido; porque podemos partir de un paradigma que se puede calificar de pequeño para ver la más grande idea, y así podemos ir del sueño a la vigilia.

Apenas podemos saber si Platón llega a la idea del vestido y del arte del vestido de una manera absolutamente seria. El tejido y el arte del vestido no constituyen, en última instancia, más

que una sola idea, del mismo modo que el arte regio no difiere del político más que en el nombre.

La diferencia entre el tejido y las artes de que se vale nos permite comprender la diferencia entre las causas verdaderamente tales y las causas complementarias.

Lentamente, llegaremos a la división entre el arte de unir y el arte de separar; dicho de otra forma, el arte de tejer la lana y el arte de cardarla; y así volvemos a encontrar, pero con una división nueva, basada en la distinción entre la urdimbre y la trama, el arte del tejido.

En este momento se introduce una nueva idea, la idea de medida. Esta misma idea podrá aplicarse, ya a las relaciones de la magnitud y la pequeñez, ya a lo que Platón llama la esencia necesaria de la generación; tenemos que observar especialmente este pasaje que nos hace presentir la forma en que serán unidos, en el *Filebo,* el devenir y la esencia. Estas dos especies de medidas que acabamos de distinguir son esenciales; la relación de lo grande y lo pequeño no puede hacerse más que si se comparan ambos a la medida justa, a la medida ideal; gracias a la medida, las cosas son bellas y buenas.

El Extranjero esboza ahora una comparación entre el sofista y el político; en el *Sofista* se había obligado al no-ser a ser; aquí hacemos aparecer la justa medida. Hay que añadir a lo que nos dice Platón que los dos términos comparados son absolutamente diferentes, porque el uno es la nada; el otro, podríamos decir, la agudeza de la medida. Es posible que sea esto lo que quiere decir el Extranjero cuando advierte que lo que nosotros decimos quizá será necesario para mostrar lo que es la exactitud en sí. A pesar de estas diferencias, podemos decir que la justa medida es una condición del arte, un poco a la manera en que lo distinto o el no-ser es la condición del ser.

Platón tiene conciencia de reencontrar aquí algunas ideas de filósofos anteriores, en especial de los pitagóricos. «Todas las obras de arte participan de la medida»; pero este pensamiento no ha sido hasta ahora profundizado ni relacionado con la idea de división, es decir, con el hecho de que se clasifiquen las cosas que son dentro de géneros. Esta división en géneros implica que algunos de los seres tienen semejanzas naturales y que, cuando estas diferencias naturales no aparecen, hay que recurrir a los seres incorporales, muy bellos y muy grandes, dice Platón, que son precisamente a los que se dirige nuestro discurso.

Contrariamente a lo que nos dice Platón en la *República,* es preferible partir de las cosas pequeñas para ver las grandes. Se trata también, sin embargo, de no perdernos en unos discursos excesivamente grandes y de guardar también aquí la medida. En

algunos casos, empero, será conveniente tomar todo el tiempo necesario, aun a riesgo de suscitar algunas objeciones.

Aclarado esto, nos dedicamos de nuevo a dividir, a tomar aparte cada una de las artes auxiliares distinguiéndolas de las artes productoras. No lograremos fácilmente la división correcta; porque a veces los que se consagran a las artes que llamamos auxiliares pueden ser considerados como intérpretes de los dioses ante los hombres. Esto nos muestra perfectamente las dificultades ante las que nos encontramos. Antes de resolverlas, es preciso, nos dice Platón, dividir las constituciones; encontraremos entonces la monarquía, después el gobierno de un pequeño grupo y, en último lugar, el gobierno de un gran número de gente o democracia. Estas tres formas, empero, no bastan; hay que ver si se forman por coacción o libremente, por pobreza o riqueza, legal o ilegalmente. La democracia conserva siempre su nombre y, por consiguiente, sin duda, su idea; pero las otras formas de gobierno se transforman, por ejemplo, según sean impuestas o aceptadas libremente. El Extranjero advierte que lo preferible no es dar fuerza a las leyes, sino a lo que él llama el hombre regio dotado de prudencia. En el fondo, el Extranjero desconfía de la ley; según él, la ley no es capaz de captar simultáneamente lo que es mejor y más justo para todos. Pues, como él dice, «la diversidad que hay entre los hombres y los actos», el hecho de que ninguna cosa humana esté en reposo, no dejan lugar a nada absoluto que valga para todos los casos y para todos los tiempos. Según Platón, hay una fuerza más grande que la de las leyes. El Extranjero sugiere la idea de que esta ciencia que él entrevé será reservada a un hombre o a algunos hombres más que a la multitud. Por otra parte, hay que preservar (con un término que Platón no ha empleado, pero que nosotros podemos utilizar aquí, porque Platón habló de una fuerza más poderosa que la de las leyes) la fuerza de la ley; es preciso que nadie haga nada contra las leyes, y quien se atreva a ir contra ellas debe ser castigado con la muerte.

Así, después de haber dicho que hay algo superior a la ley, el Extranjero se ve obligado a decir que nunca hay que hacer nada contra la ley escrita, contra lo que llama las costumbres escritas y casi patriarcales. No podemos dejar de pensar que aquí surge, en su espíritu, la idea del proceso de Sócrates.

Si volvemos ahora nuestra mirada hacia las constituciones, aparecen la del tirano, la del rey, la oligarquía y la aristocracia, y la democracia. De hecho, todas las constituciones distintas de la monarquía se derivan de cierto temor que se experimenta ante la transformación del monarca en tirano. Es preciso ver las ventajas y los inconvenientes de cada una de estas formas, teniendo en

cuenta la fuerza que hay en la misma ciudad. El Extranjero ha comprobado que la mejor de las constituciones es la monarquía, pero que si el monarca se desembaraza de las leyes, es decir, de los bienes inscritos en las reglas, se hace cada vez más penosa y más insoportable. El gobierno de un pequeño grupo es algo intermedio, del mismo modo que el número pequeño es intermedio entre la unidad y el número grande. En lo que se refiere al gobierno de la multitud, es débil, sin gran poder ni para el bien ni para el mal, porque los principios están dispersos entre múltiples seres. La democracia es o bien la peor de las constituciones, o bien la mejor, si es conforme a las leyes. Pero si la comparamos a las otras constituciones, en el caso de que éstas se conformen a las leyes, está muy lejos de ser la mejor.

Dejando de lado la séptima constitución, a la que el Extranjero llama constitución sabia y prudente, debemos contentarnos con saber que entre la mejor y la peor de las constituciones hay toda una escala, y en conformidad con sus grados podemos orientar nuestra vida.

Desde este momento podemos sacar algunas conclusiones respecto a los que tienen algún papel en las diferentes constituciones, descartada la séptima, y estamos autorizados a decir que son los más grandes de entre los sofistas.

Por eliminación de las artes auxiliares y por una especie de purificación, caminamos hacia el final, deteniéndonos sin embargo en la cuestión de saber si la ciencia que piensa decidir el problema de si es preciso o no aprender tal o cual ciencia, es superior a las ciencias de las que decide que deben aprenderse. Sobre este punto, la respuesta que da el Extranjero, aunque aparezca absolutamente clara, plantea algunas cuestiones. A esta ciencia que decide acerca del valor de las otras, que gobierna así a todas y las une en un tejido perfecto, podemos llamarla ciencia política.

Esta misma idea del tejido evoca nuevas cuestiones e incluso nuevas respuestas. Esta ciencia, la más elevada de todas, consistirá en entrecruzar los hilos del tejido. El tejedor regio unirá, «siguiendo los parentescos», la parte eterna del alma de los que dominan la ciudad con un hilo divino, e inmediatamente después unirá la parte animal con hilos humanos. Nuestra alma, en efecto, alma verdaderamente demoníaca, cuando tiene una opinión verdadera y firme acerca de lo bello, del bien, de lo justo y de su contrario, experimenta en sí misma la llegada de algo divino.

Llegamos aquí a una idea de la virtud muy diferente de la que se formulaba tras los interrogatorios de los primeros diálogos; éstos insistían en la unidad de la virtud; ahora se insiste en los contratiempos de la virtud, porque tal como se encarna en los hombres, la virtud reside o bien en unos hombres valerosos, o

bien en hombres más moderados. Mientras antes se decía que una parte de la virtud implica la totalidad de la virtud, y en ello nos hemos guiado desde los primeros diálogos hacia la *República,* ahora se nos dice que entre las partes de la virtud hay un lazo que hace que unas puedan ser desemejantes e incluso contrarias a las otras.

Este tejido, empero, cuya imagen presentamos, no es tal que no pueda deshacerse; poco a poco, en el transcurso de las generaciones, el alma valerosa perderá algo de su valor, como el alma moderada, su moderación. Razón de más para aliar siempre el carácter valeroso y el carácter moderado, para urdir conjuntamente los dos hilos con objeto de hacer un tejido flexible y bien apretado; y si en la ciudad hay un jefe, será necesario que tenga estos dos caracteres: valor y moderación.

Tal es, por el momento, el fin de la meditación de Platón. Por una parte, el *Político* completa, como acabamos de decir, los primeros diálogos, presentando una unidad más compleja; por otra, completa la *República* y muestra la forma en que Platón va desde este diálogo al de las *Leyes.* En tercer lugar, el *Político* presenta una metrética superior, del mismo modo que, en cierto momento, el *Parménides* parecía presentar una sofística auténtica y superior. Y todo esto se lleva a cabo mediante un examen de lo que se ha llamado el último método de Platón, la división, examen que no desemboca en resultados tan positivos como ordinariamente se dice, porque tanto aquí como en el *Sofista* son palpables las deficiencias de este método. En el transfondo del diálogo se esboza un mito que nos permite medir las constituelones de hoy con el metro de la constitución divina, que se desdibuja, por decirlo así, en el pasado.

XVII. Fedro.

El orden cronológico en que se situaría este diálogo dentro de la obra de Platón es discutible, pero su importancia es capital. El *Fedro* es un astro que brilla con doble luz; sus dos problemas son la retórica y el amor. Contrariamente al retórico Lisias, Sócrates establece que es malo escuchar las adulaciones de los amantes, pero partiendo de esta idea de amante hay que ir en busca de una verdadera definición del amor; aquí es donde aparece la importancia de la inspiración tal como ya se había manifestado en el *Ión:* el amante está como loco. Esta locura deriva de una inspiración del cielo, es una gran bendición, y hénos aquí, de repente, en la región del mito.

Platón nos describe la gran procesión de las almas. Las almas caminan bajo la guía del dios, recorriendo el cielo y manteniendo el orden universal de las cosas.

El alma es un tronco de caballos alado, gobernado por su conductor. Sabemos que no es suficiente definirla por la vida, porque el alma es un ser vivo inmortal, y hay seres vivos mortales; pero continuando, o presentando, la enseñanza del *Fedón,* Platón nos dice que siempre es un alma la que cuida de todo lo que está desprovisto de alma. El alma reviste formas diferentes. Cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y gobierna todo el mundo; en cambio, el alma desprovista de alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido, es decir, del cuerpo; allí se establece, tomando un cuerpo terrestre que parece moverse por sí mismo, gracias a la fuerza que hay en aquélla; y la totalidad viviente es este conjunto ajustado de alma y cuerpo, y tal conjunto es mortal. En cuanto a lo inmortal, Platón declara, por boca de Sócrates, que no se puede razonar sobre él a partir de un discurso único; pero sin haberlo visto y sin comprenderlo suficientemente, nos forjamos una idea del dios inmortal viviente, con un alma y con un cuerpo, nacidos ambos conjuntamente para la eternidad. Platón abandona rápidamente este tema, dejándolo a la inspiración que nace del dios, y pasa a responder a la cuestión de saber cuál es la causa que hace caer las alas. El alma está alimentada por lo Bello, lo que le permite llevar hacia lo alto lo que es pesado. Recorre el cielo y ve todas las cosas en el lugar supraceleste. Ningún poeta de los de aquí abajo ha cantado dignamente su himno. Los filósofos, los enamorados de la belleza, los músicos y los amantes figuran entre quienes recuerdan este gran viaje del alma; pero también se cuentan entre ellos los reyes que se conforman a las leyes, los soldados en la medida en que escuchan la justicia, los hombres de negocios cuando son buenos, los atletas y los médicos, los profetas y los iniciadores. Los poetas y los artistas, los sabios en mecánica y los granjeros, los sofistas profesionales y los demagogos, así como los tiranos, ocuparán un orden descendente, si partimos de aquellos que mejor han visto las ideas de las cosas.

Si un alma, después de su caída, recobra sus alas y retorna al lugar de donde ha caído, hace diez mil años, encuentra de nuevo la felicidad de la sabiduría divina; pero estos diez mil años se reducen para quien haya vivido por tres veces la vida de amante de la filosofía. En un hermoso pasaje que nos recuerda al *Fedón,* aunque en un plano más espiritual que el comienzo de este diálogo, Platón describe la mezcla de dolor y placer que sobreviene al ser a quien vuelven a crecer las alas.

De una manera general, el que ama tiende a idealizar, e incluso diríamos a idolizar al que es amado, a moldearlo en la imagen cada vez más perfecta del dios.

De uno de los polos del diálogo volvemos sin cesar al otro, es decir, del mito del alma al estilo y al arte del escritor. Los dos temas se mezclan hasta llegar a la definición del amor, que es, por una parte, una opinión extraviada y, por otra, un juicio que desea lo mejor; por una parte, algo que está, como hemos dicho, en el mismo plano que el hambre y la sed y, por otra, una revelación de sí mismo y de lo bello. Eros es un dios o, por lo menos, algo divino.

El amor no es, sin embargo, tan sencillo de definir como pensaba Lisias; no es, como el hierro o la plata, una palabra de significación indiscutible. Y el diálogo sobre el amor es algo complejo, algo orgánico.

¿Cómo va a aplicarse a este algo orgánico el procedimiento dialéctico que ahora nos presenta Platón y que es un procedimiento de división? La dialéctica, dice Platón, es la filosofía. Es la retórica más elevada, que hace del discurso un todo completo y alcanza la plausibilidad por la razón.

Si perseguimos la definición, habrá que ver en el amor, ante todo, una especie de delirio; será preciso, pues, que tengamos una idea del delirio para dividirlo después conforme a unas ideas. El delirio es a la vez uno y múltiple; podemos precisar esto diciendo que si el buen delirio es uno, el mal delirio tiene múltiples formas y múltiples miembros. Pero ni siquiera esto es suficiente, porque, a pesar de su unidad, el buen delirio tiene múltiples formas: delirio profético, delirio purificador, delirio poético, delirio erótico. Destaquemos que la división no se efectúa aquí por dicotomía, como en el *Sofista* y el *Político,* sino por una diferenciación más compleja; y seguirá en pie la cuestión de saber si el *Fedro,* desde este punto de vista, significa un progreso respecto al *Sofista* y al *Político* o sucede lo contrario. De cualquier forma, vemos que por encima de la experiencia racional, hay aquí, como en el *Ión,* el *Menón,* el *Banquete,* una existencia que Platón sitúa por encima de la razón.

A pesar de ello, hay unos lazos muy profundos entre esta existencia y la razón, entre esta existencia y la sabiduría; y la súplica que Sócrates dirige al amor consiste en pedirle que le permita buscar el conocimiento y guiar su vida según este conocimiento. Hay, pues, un diálogo infatigable del alma, diálogo del alma consigo misma, cuando intenta adueñarse de la verdad o, mejor, adaptarse a ella. En especial, el *Fedro* tiene como finalidad, en cuanto es paradójicamente superior a todo escrito, una comunicación viva del alma con el alma.

La división en ideas cumplirá su función en tanto que, viendo en el amor un delirio, sabrá también que este delirio es superior a los delirios ordinarios. Aquí es donde la dialéctica se definirá a sí misma como poder de dividir según los miembros o trozos de lo real de acuerdo con los cuales es preciso dividir. La dialéctica será dirigida por la idea. Habrá que saber, empero, hasta qué punto podremos proseguir la división según las ideas. Por doquier vemos unidades múltiples, a las que no debemos hacer violencia.

Platón quiere hacernos pensar una vez más en la división cuando, hacia el final del diálogo, pone en boca de Sócrates un recuerdo de las investigaciones de quienes estudian el tema de la naturaleza. ¿Qué dice Hipócrates, cuando examina la naturaleza? Se pregunta si es algo simple o algo multiforme en el sentido más exacto de la palabra; después, en el caso de que este objeto sea simple, busca su potencia o facultad; si el objeto es multiforme, hay que examinar bajo qué punto de vista se le puede considerar como activo, y bajo qué punto de vista es pasivo. Si elegimos el arte oratorio, arte de engendrar persuasión, habrá que describir, en primer lugar, al alma con exactitud y en toda su verdad, y habrá que ver si es algo uno y homogéneo o si, al modo del cuerpo, es multiforme. Si es capaz de actuar y de padecer, habrá que saber bajo qué efecto o por qué medio. En tercer lugar, una vez que hayamos dispuesto los géneros de discursos y de almas y sus formas de ser pasivas (al mismo tiempo que su forma de ser activas) habrá que buscar las causas, adaptando cada una a cada género.

Esta digresión, este amplio período, termina en una crítica de lo escrito por oposición a lo oral, y por la afirmación de que, por encima de todo lo escrito, está el discurso viviente y animado, del que el discurso escrito no es más que un simulacro. Este último, que Sócrates llama jardín de letras, tendrá la ventaja de hacer que nos volvamos a acordar de lo que ha sido escrito y de proporcionar asistencia tanto al que ha escrito como al que lee.

De aquí volvemos al arte y a la ciencia del discurso verdadero. Se trata de establecer unas ideas, o más exactamente, ahora, en el espíritu de Platón, unas clases o géneros sobre lo que se dice o escribe; habrá que ver al objeto en su conjunto y, después, saber dividir a este objeto que es una idea según unas clases que son también ideas. De esta forma será preciso ver qué es el alma y cuáles son sus diferentes modos. El que sea sabio en estas cosas, será el verdadero filósofo.

Del mismo modo que el *Fedón*, la *República*, el *Banquete* y el *Político*, termina el *Fedro* con un mito. Sócrates dirige una oración al dios Pan, el que, según el *Cratilo*, lo descubre todo, y

que es el λόγος o, por lo menos, hermano del λόγος. Lo interno y lo externo deben ser reconciliados, y se reconcilian en el alma cuyo destino cósmico seguimos nosotros, en el alma que se abre al amor. El diálogo filosófico es precisamente la unión del amor y de los discursos, porque la filosofía es a la vez la más alta forma del amor y la más alta forma de los discursos, como justamente ha observado Friedländer. La dialéctica ha sucedido, pues, al delirio; y Platón ha experimentado por sí mismo y en sí mismo estas dos vías. Lo que pide a Pan es el bien del espíritu, el bien del cuerpo y la buena o hermosa fortuna.

XVIII. Filebo.

El *Filebo* es uno de los últimos diálogos de Platón; versa sobre el problema de saber si lo que es bello, lo que conduce a una vida feliz, es, como sostiene Filebo, el goce, el placer, o bien la sabiduría, el intelecto o la memoria y todo lo que les pertenece, en especial, la opinión recta y los razonamientos verdaderos.

Sócrates observa inmediatamente que el placer tiene múltiples formas, aunque en todos los casos se le llame con el mismo nombre. ¿Cuál es la relación entre el placer en general y los placeres particulares? Consiste en algo semejante a la relación de un todo con sus partes. Todos los placeres son placer, pero nosotros les atribuimos la cualidad de bueno o de malo, y habrá que buscar lo que hay de común en el buen y en el mal placer y lo que hace que el uno y el otro sean placeres. Nos encontramos frente al problema de lo uno y lo múltiple.

En el momento de definir el método a seguir, Sócrates recuerda la teoría de las Ideas. Es necesario saber si admitimos que tales mónadas o unidades tienen una existencia real; hay que saber, además, de qué forma cada una de ellas, siendo una y no sufriendo nacimiento ni muerte, es una unidad extremadamente estable y, en tercer lugar, cómo en las cosas que devienen y que son infinitas o indefinidas, esta esencia estable que es la idea está dispersa y se hace múltiple. Se podría admitir, pero —nos dice Sócrates— ésta es la suposición más inadmisible, que la idea sea a la vez una e idéntica y se realice tanto en la multiplicidad como en la unidad, y se encuentre por ende como fuera de sí misma. He ahí, concluye Sócrates, lo que se puede decir de lo uno y lo múltiple. Sócrates recurre a un mito que él mismo resume. De los dioses ha derivado hasta los hombres ese presente que consiste en saber que todo lo que existe está hecho de uno y de múltiple y contiene en sí el límite y lo ilimitado. Sócrates pone el ejemplo del sonido: el sonido emitido por la boca es uno

en todos y, por otra parte, es de una infinita diversidad; no basta con decir que es uno y que es infinito; el verdadero gramático deberá conocer qué identidad y qué diferencia hay en él.

A despecho de una de las pocas interrupciones de Filebo, que pide la vuelta a la cuestión del placer, Sócrates continúa. Trátese de tal o cual unidad, no hay que ir inmediatamente hacia lo que él llama la naturaleza de lo infinito, sino hacia un número. Y si ante nosotros tenemos al infinito, no debemos ir inmediatamente a la unidad, sino una vez más a un número. Porque, en efecto, el número es pluralidad determinada.

Sócrates pasa ahora a un nuevo ejemplo, al ejemplo de las letras: una vez que fue dado a los hombres, quizá de una manera divina, el pronunciar y escribir, hubo un momento en el que se vio que existía una diversidad entre las vocales y que, además de estas vocales múltiples, había otras emisiones de voz que, sin tener un sonido, tienen sin embargo un ruido, y también un número determinado; a estos dos géneros de sonidos hemos de añadirles las letras mudas. Después de haber precisado cada uno de estos sonidos, hay que considerarlos como elementos. Pero ninguno de estos elementos debe ser desgajado del conjunto; entre ellos hay un lazo único que hace de todos una unidad; y por eso hay una unidad del arte gramatical. La explicación de Sócrates termina con la afirmación de que el problema que se nos plantea consiste en saber de qué manera cada uno de los elementos es uno y varios, y de qué manera, en lugar de ir inmediatamente al infinito, uno y otro realizan números.

Indudablemente, es hermoso para el sabio conocer todo; pero, a falta de este conocimiento universal, podemos, en cualquier caso, conocernos a nosotros mismos. Unicamente entonces es cuando podremos decidir entre las dos tesis opuestas, de hecho entre las dos tesis sostenidas dentro de la escuela platónica, una por Espeusipo y otra por Eudoxio. Protarco advierte a Sócrates que lo único que está haciendo aquí es confundirnos. Sócrates invoca entonces un discurso oído en otro tiempo, que dice que el bien no es ni el placer ni la sabiduría, sino una tercera cosa distinta de éstas y superior a ellas. Si así fuera, ya no tendríamos ninguna necesidad de dividir las especies del placer.

Sócrates induce a Protarco a afirmar que el bien es necesariamente lo más perfecto que existe, y que todo ser que conoce, que es consciente, se dirige hacia el bien. Pero advierte en seguida que no hay ningún placer en la vida de sabiduría. Ni hay sabiduría en la vida de placer, ni hay placer en la vida de sabiduría. Que no es sino admitir que cada una de estas vidas necesita un complemento, y si necesitaran ese complemento no serían el bien verdadero.

La situación, empero, es más compleja de lo que parece a primera vista. Por eso Protarco, tras haber dicho que quien gusta del goce integral no tiene necesidad de ningún complemento, se ve obligado a reconocer que, sin la inteligencia y el razonamiento, los placeres más grandes estarían desprovistos de conciencia, permanecerían ignorados por nosotros; además, desprovistos como estaríamos de memoria, no podríamos recordar esos goces; desprovistos de opiniones verdaderas, no podríamos esperar ningún placer futuro. Nuestra vida no sería una vida humana, o en todo caso, no sería una vida digna de nuestra elección. Por otra parte, si únicamente tuviéramos ciencia, inteligencia y memoria, y no participáramos de ningún placer, ni pequeño ni grande, estaríamos inmersos en un estado de apatía. Es preciso, pues, admitir una mezcla de estos dos elementos. Por esa razón, el bien no puede ser reducido a ninguno de los dos. Al decir Sócrates que la diosa de Filebo, es decir, Afrodita, seguramente no es idéntica al bien, Filebo responde, haciendo uso de la palabra brevemente: «Tampoco tu entendimiento es el bien.» Sócrates lo concede, pero dejando aparte el entendimiento de Dios, cuyas condiciones son totalmente distintas. Queda por saber cómo podemos ordenar los diferentes elementos de la vida ideal. Sobre todo, hay que decidir ahora el segundo puesto; se podría admitir que la vida mixta tiene una causa que, para Sócrates, sería principalmente la inteligencia y, para los partidarios de Filebo, el placer. Y, en efecto, Sócrates sostiene que el segundo puesto debe reservarse a la inteligencia; el placer vendrá en tercer lugar.

Llevando más lejos la discusión, hay que clasificar todas las cosas que están en el todo. Sócrates recuerda el discurso en que se decía que hay en los seres el límite y lo ilimitado. Habrá, después, su mezcla. Esto, empero, no es suficiente; hay que postular una cuarta cosa, la causa de la mezcla.

Ahora habrá que mostrar que el infinito es múltiple, que tiende sin cesar hacia lo más o hacia lo menos, que en él encontramos sin cesar posibles aumentos y disminuciones, por ejemplo, que la temperatura tenderá siempre, bien hacia lo más caliente, bien hacia lo más frío; por doquier habrá una oposición entre los extremos, entre la guerra y la paz, si quisiéramos recordar a Heráclito. Esta oposición, sin embargo, siempre es mesurada; nos encontramos en presencia de la cantidad definida; ésta es detención, cesación. Todo lo que se nos aparece como llegando a ser más y menos, como siendo violenta y dulcemente, podemos clasificarlo en el género de lo infinito. Por el contrario, de todo lo que sea lo igual, lo doble, de todo lo que puede compararse a un número que es el mismo número, de todo eso haremos el límite. Con ello tenemos todas las cosas del género de lo igual y de lo doble y, añadiríamos

de buena gana, de la idea. A partir de esta división general de los seres, podemos llegar a algunas generaciones, estableceremos que hay una comunidad recta que es la misma naturaleza de la salud, que en el terreno de los sonidos el límite dará nacimiento a toda especie de música, que en el ámbito de la temperatura llegaremos también a la idea de medida y de proporción. Todas las cosas bellas que están ante nosotros nacen de la mezcla del límite y de lo ilimitado. Sócrates, dirigiéndose a Filebo, nos dice que la misma Afrodita es quien pone la ley y el orden, es decir, lo que produce límite. Este límite, por otra parte, no está desprovisto de multiplicidad; no es uno por naturaleza. Este tercer principio, el principio de la mezcla, es el que postulamos como uno, distinto de los otros dos, y es el que opera una generación hacia la esencia a partir de las cosas que dependen del límite.

Pero si es verdad que todo lo que nace se produce por la acción de una causa, de una causa que es lo que produce y lo que precede, hay que postular una causa de la mezcla. Tenemos, de esta forma, un cuarto principio.

Aproximándonos a la cuestión fundamental del diálogo, podemos decir que el primer valor debe reservarse a la vida mixta, compuesta de placer y de sabiduría; ¿no estaremos obligados con ello a decir que forma parte de la mezcla? Hay que admitir, por otra parte, que no ensambla a los dos elementos nombrados, sino a todos los ilimitados, ligados conjuntamente por el límite.

De esta forma vemos que no hay que tender hacia el placer sin mezcla, del que Filebo se había declarado partidario; Sócrates plantea la cuestión de saber si el placer y el dolor tienen un límite o si son cosas que admiten lo más y lo menos. Filebo da una respuesta bastante ambigua: se encuentran entre aquellas que admiten lo más. El placer no sería el bien absoluto si no fuera infinito en número y por el hecho de que puede llegar a ser más grande. Sócrates responde que el dolor no sería, en este caso, el mal absoluto. Es verdad, concluye Sócrates, que el placer es del número de los infinitos.

Queda por saber lo que hay que decir de la sabiduría, de la ciencia, de la inteligencia. Después de haber evocado a los que dicen que el entendimiento es el rey del cielo y de la tierra, Sócrates plantea la cuestión de saber si el conjunto de las cosas y eso que nosotros llamamos el todo están regidos por el poder de lo irracional, por el azar, o bien si el entendimiento y la sabiduría, una sabiduría admirable, gobiernan el universo. Existe un orden; los elementos entran en la constitución del universo. Aquí volvemos a encontrar el cuarto género del que ya hemos hablado; después del límite, el infinito y lo mixto, hay que poner la causa, que aporta el alma a nuestros cuerpos, que instaura y

restaura todas las cosas en el universo y constituye, en éste, un estado de belleza y pureza superior al que tenemos nosotros. Hay, por tanto, en la naturaleza de Zeus, un alma regia que proviene de la fuerza de la causa; y en los otros dioses, habrá otras cosas bellas. Sócrates, es decir, Platón, reencuentra lo que fue para Sócrates la enseñanza esencial de Anaxágoras. El entendimiento aparecía, ante todo, como uno de los cuatro géneros que fueron nombrados, pero vemos que, al mismo tiempo, es la causa de todas las cosas.

Tenemos razones para creer que el entendimiento es, en nosotros, pariente de la causa universal, mientras el placer pertenece al género de lo infinito, es decir, de lo indefinido. Por consiguiente, placer y dolor pertenecen al género de lo mixto, dice Sócrates, haciéndoles pasar repentinamente del género de lo infinito al de lo mixto. Cuando hay una idea animada que nace de lo indefinido y del límite, se produce el dolor si se destruye la armonía, y el placer si se retorna a la esencia de las cosas.

Hay, pues, pasiones del alma como hay también pasiones del cuerpo; el alma puede experimentar la esperanza o bien prever el sufrimiento. Por tanto, concluye Protarco, habrá una segunda especie de placer y de dolor, el estado afectivo que nace, anticipadamente, en el alma sola, independientemente del cuerpo.

¿No habrá que admitir también un tercer estado en el que no se goza ni se sufre? La vida de sabiduría parece que implica, en principio, este tercer estado.

En cualquier caso, lo que hemos dicho de la misma vida implica en el hombre la existencia de la memoria e, indudablemente, de una sensación anterior a la memoria. El recuerdo es conservación de la sensación. En lo que respecta a la reminiscencia, Sócrates la define aquí como el hecho de que el alma recupere, independientemente del cuerpo, lo que en otro tiempo había experimentado conjuntamente con el cuerpo.

En los mismos fenómenos del hambre y de la sed, por estar el cuerpo vacío, es el alma quien tiene contacto con la repleción, y ello gracias a la memoria. Es, por tanto, la memoria la que empuja hacia los objetos deseados; de ahí que el principio del movimiento, en todo ser viviente, pertenezca al alma.

Se plantea ahora una nueva cuestión. ¿Habrá verdad y error respecto al temor o a la esperanza, como hay verdad y error respecto a la opinión? El primer punto que debemos establecer es que el placer supone un objeto placentero, del mismo modo que la opinión supone un objeto. ¿No estamos abocados a ver que el dolor o el placer se equivocan sobre el objeto a partir del cual sufren o gozan? Sócrates recuerda entonces lo que él llama opinión falsa. Esta opinión falsa puede enunciarse delante

de otras o situarse en el diálogo que el alma se dirige a sí misma. Volvemos a encontrar aquí una argumentación del *Teeteto*. Nuestra alma es una especie de libro en el que se escriben discursos verdaderos y discursos falsos. En nosotros habrá imágenes; las imágenes de las opiniones y de los discursos verdaderos serán verdaderas, las imágenes de las opiniones y de los discursos falsos serán falsas. La cuestión se complica cuando tenemos en cuenta a la memoria. Digamos que los malvados se gozan, la mayor parte del tiempo, en placeres falsos, y los buenos en placeres verdaderos. Los temores, las cóleras y todas las pasiones son susceptibles de ser falsas o verdaderas. Hay una gran probabilidad de que los placeres sean falsos, debido a algunos caracteres malos.

Sócrates evoca la distinción entre alma y cuerpo. Quien desea, es el alma, que aspira a unos estados contrarios a los actuales estados del cuerpo; pero en ciertos casos, cuando el dolor y el placer son proporcionados de alguna manera por el cuerpo, puede darse una coexistencia de placer y dolor. Sócrates recuerda, en segundo lugar, que ambos, dolor y placer, admiten el más y el menos, y que se clasifican dentro de lo ilimitado. Puede haber algunas diferencias de apreciación cuando juzguemos algunos placeres según las comparaciones que efectuamos entre ellos y según estén próximos o lejanos.

La cuestión se replantea de una manera más aguda cuando se trata de ver de qué forma, al cambiar el cuerpo de un modo insensible, hay placer o dolor en el alma. Con toda seguridad, los grandes cambios producen en nosotros dolor o placer, pero los cambios moderados o mínimos no producen ni lo uno ni lo otro. Si ello es así, habremos vuelto a la vida tal como la definíamos hace unos momentos, la vida en la que ni experimentamos dolor ni placer. Habría, pues, tres clases de vida en el hombre. Hay gentes muy reputadas por su conocimiento de la naturaleza que niegan la existencia del placer, es decir, que afirman que únicamente es placer la exención del dolor. Ahora bien, debemos tener en cuenta su opinión, aunque se muestre falsa, porque nos permite aplicar una especie de método de diferencias.

La discusión continúa tras esta intervención de los partidarios de la indiferencia, y Sócrates observa que, si se quiere captar el género del placer, hay que examinar los placeres más vivos y más violentos. Estos placeres, según parece, son los del cuerpo, sobre todo cuando está fuera de su estado normal. Así, tras esbozar rápidamente la idea de que los placeres que hay que considerar son los que disfrutan los que tienen buena salud, Platón lleva la discusión hacia la hipótesis de que son los placeres de los enfermos lo que hay que contemplar; si queremos descubrir la naturaleza del placer, hemos de volver a la cuestión de saber si

encontramos los mayores placeres en la templanza o en la intemperancia. Si aceptamos la última hipótesis, si eliminamos el «nada en demasía», veremos que los mayores placeres y los dolores más grandes derivan de algún estado vicioso del alma y del cuerpo. Sócrates acude a un ejemplo del que ya se había servido en el *Fedón,* el ejemplo de los que se rascan. Pero, una vez evocado, vuelve a su teoría, de origen pitagórico a la vez que médico, según la cual el placer está ligado a la restauración del estado normal.

Sócrates llega a la afirmación de que cuando lo que aporta el alma es contrario a lo que aporta el cuerpo, los dos sentimientos de placer y de dolor se fundan en uno sólo; volviendo a tomar la idea de repleción, que implica a la vez presencia del alma y presencia del cuerpo, vemos que el dolor y el placer coinciden en una mezcla única.

A veces, la misma alma ve cómo se produce esta mezcla en sus propias afecciones. Podemos evocar aquí el trágico espectáculo en el que quienes gozan gimen al mismo tiempo.

Como siempre, lo esencial es conocerse a sí mismo, según la fórmula délfica; nuestra equivocación principal se refiere, sobre todo, a la sabiduría; y esta ignorancia es un mal, ya derive de la envidia, ya de la más pura ignorancia. Volvemos a tocar un tema que era capital en la *República:* la injusticia. Este mal y esta injusticia conducirán al ridículo. En la comedia ática hay casos muy patentes en los que nos reímos del ridículo de nuestros amigos y en los que, por consiguiente, mezclamos dolor y placer. Y esto también es válido para lo que Platón llama el conjunto de tragedia y de comedia que constituye la vida humana. Hemos visto, pues, perfectamente que tanto el cuerpo como el alma, y los dos juntos, están plenos de placeres mezclados con dolores.

Sin embargo, considerados ya los placeres que aparecen mezclados, habrá que ver los que no tienen mezcla. De hecho, si hemos otorgado momentáneamente la palabra a los que sostienen que todos los placeres no son más que cesación de dolor, lo hicimos únicamente para ejercitarnos. Gracias a su testimonio hemos visto que ciertos placeres no son más que apariencias irreales y que otros están mezclados de dolores o bien constituyen una pausa entre dolores muy grandes. Pero, dice Sócrates, conviene ahora evocar los placeres puros, «los que proceden de cosas bellas».

Hay plenitudes sentidas a propósito de los colores que llamamos bellos, de las formas y de la mayor parte de los olores y sonidos, mientras que la ausencia de su goce no es penosa ni sensible. Sócrates evoca el placer que proporcionan las líneas rec-

tas, las líneas circulares, las superficies o los sólidos que provienen de ellas. En todo ello hay unas plenitudes permanentes que se asemejan a las de aquellas ideas de que hablaba Sócrates en el *Fedón*. Son «siempre bellas», en sí mismas, por naturaleza.

Una vez establecida la diferencia entre los placeres puros y los placeres que, con alguna razón, podríamos llamar impuros, hay que añadir a los placeres violentos su desmesura y, a sus contrarios, la mesura; diremos que el primer género pertenece a lo ilimitado, a lo más y lo menos, mientras que los otros se alinean entre lo mesurado. Es evidente, dice Sócrates, que lo que es puro, sin mezcla, suficiente, está cerca de la verdad, mientras aquello que es múltiple y grande está cerca de la desmesura y de la no-verdad. Tomando como ejemplo la blancura, habrá de un lado la blancura verdadera, que es la más bella de las blancuras, y de otro las blancuras que se presentan con abundancia, aunque carentes de pureza.

Continuando la discusión, Sócrates afirma que es preciso distinguir entre lo que es génesis perpetua y, por ello, sin existencia, y la esencia. Por esta razón podremos decir que el placer que es génesis perpetua no tiene existencia.

Añadamos una nueva distinción, la que existe entre lo que es en sí y por sí, y lo que tiende siempre hacia otra cosa. Es evidente que el primer género tiene un carácter sagrado del que está desprovisto el segundo. Ahora bien, la génesis se da en orden a la existencia y no la existencia en orden a la génesis. Por eso todos los instrumentos, todos los ingredientes, los materiales, se emplean en orden a una existencia, y el conjunto de la génesis en orden al conjunto de la existencia.

Sócrates ha establecido así una distinción que domina lo que podemos llamar el pensamiento platónico, y que muestra que toda explicación no tiene valor más que en relación a aquello que se explica, que lo importante es lo que aparece, en el sentido rotundo de la palabra «aparecer», y que el resto no se refiere sino a los medios. No solamente se les refuta así a los partidarios del placer, sino que se establece también una verdad más general, a saber, que quienes se detienen en los procesos de la generación son personas visibles.

Volviendo a la cuestión del valor del placer y del dolor, vemos que quienes se decidieran por el dominio de la génesis, esto es, los que se decidieran a favor del placer, deben ser considerados como inferiores a los que desean una vida en la que no hay lugar ni para el goce ni para el dolor, sino únicamente para el pensamiento en su más alto grado de pureza posible; en una vida mezclada, en lo que Sócrates llama lo mixto, es donde descubriremos lo mejor, el bien. Habrá, pues, una especie de composi-

ción del bien, mientras que en la *República* aparecía, sobre todo, como algo simple. Debemos ver qué tipo de mezcla tenemos que hacer. En primer lugar, aparecerán las ciencias dirigidas hacia los seres que ni nacen ni mueren, que son eternamente idénticos e inmutables. Esto no nos basta todavía; efectivamente, concebir el hombre que es capaz de explicar lo que es el círculo en sí y la esfera divina, no nos basta; porque se da la esfera tal como es en nuestro mundo, la esfera humana, la que emplean, por ejemplo, los arquitectos. No se tratará de admitir todas las ciencias de la apariencia, sino de dejar entrar únicamente a aquellas que pueden unirse al conocimiento de lo inmutable.

Ahora podemos preguntarnos con pleno conocimiento de causa sobre el placer; y veremos que es lo más inconstante e infantil que hay, y que la inteligencia y la verdad son lo más estable y lo más auténtico. El placer no es lo primero, ni siquiera lo segundo. En este momento, nuestro pensamiento se apega más a la medida y a lo que es mesurado, a la buena ocasión. En segundo lugar colocamos lo que es simetría, y bello, perfecto y suficiente. En el tercer puesto pondríamos la sabiduría y la inteligencia. Habrá un cuarto puesto que quedará reservado a las opiniones rectas. Después aparecerá un quinto lugar: los placeres puros del alma sola. Y aquí es donde nos detendremos, siguiendo la fórmula de Orfeo que ordena detener la clasificación en un momento dado. En conclusión, diremos al menos que la tesis de Filebo ha quedado refutada y que, sin que le demos a la inteligencia el primer puesto, vemos que está más cerca del bien que el placer; el placer está relegado al quinto lugar, e incluso conviene distinguir, mediante la inteligencia, entre los diversos placeres.

En el *Filebo* somos testigos del penúltimo cambio del pensamiento platónico. Consideramos que es necesario conceder la mayor importancia a las expresiones: generación hacia la esencia, y esencia llegada a ser. Porque si les prestamos atención, vemos derrumbarse la gran distinción entre lo sensible y lo inteligible. Hay una inteligibilidad que se forma en el mismo seno de lo sensible; y, como ya decía el *Sofista,* es preciso poner el movimiento y el alma, es decir, lo más noble que existe, dentro de lo inteligible. En este sentido estamos autorizados a hablar de esencia llegada a ser; pero indudablemente está permitido ir un poco más lejos de esta expresión y considerar esencias que llegan a ser así como esencias llegadas a ser.

XIX. Timeo.

Para Platón, este mundo es la más bella de las cosas, y el demiurgo, la más bella de las causas. Si ello es así, se debe a que este mundo que vemos es la imagen de un mundo distinto. El mundo es un ser vivo, provisto de un alma y de una inteligencia, ha sido creado a semejanza de lo que Platón llama el Viviente-en-sí que contiene en él a todos los vivientes inteligibles, del mismo modo que nuestro mundo contiene en sí a todos los vivientes sensibles. El dios ha construido el mundo como un cuerpo homogéneo y pulido. A través de todo ese cuerpo, es preciso que esté presente el alma, lo que se llamará el Alma del mundo. El dios la ha extendido a través del cuerpo e incluso ha envuelto al cuerpo con ella. Hay que hablar, además, de una tercera substancia situada entre la substancia indivisible y la substancia divisible, y esta tercera substancia se mezcla con las otras.

Platón precisa la naturaleza del alma diciendo que está formada por la naturaleza de lo Idéntico, por la de lo Distinto, y por la de la tercera substancia; a causa de esta composición, el alma gira sobre sí misma. Ejerce diferentes poderes según alcance un objetivo cuya substancia es divisible o un objeto cuya substancia es indivisible; el alma da nacimiento a dos especies de conocimiento, según se dirija hacia lo Otro o hacia lo Mismo.

¿Cómo adaptar a un mundo engendrado el carácter de eternidad? Para alcanzar este fin, el dios ha inventado una imitación móvil de la eternidad, y esta imitación no es más que el tiempo. Hay, pues, una dicotomía entre el modelo que es ser desde toda la eternidad, y el cielo, que ha sido, es y será.

El mundo no sería completo, y su semejanza con el Modelo no sería perfecta, si el Dios no hubiera efectuado las cosas según las ideas que son inherentes a lo que es viviente. Vemos reaparecer aquí, por tanto, la teoría de las Ideas; las causas mecánicas no son suficientes, y es necesario recurrir a la finalidad. A pesar de ello, la explicación nunca es completa, porque existe una «causa errante». Platón nos advierte lo que hay de irreductible al puro razonamiento. «Me dedicaré exclusivamente al poder de los razonamientos verosímiles»; o bien: «Que el Dios nos salve de las consideraciones absurdas e incoherentes y nos sugiera opiniones probables.»

Además del Modelo, y de la copia del Modelo, tenemos que hacer intervenir a lo que Platón llama el Lugar, y que es, inicialmente, un equivalente de la materia. Hay algo que es el

soporte y como la nodriza de las cosas; tras el aire y el agua, encontramos este lugar, esta materia; la χώρα. Esta χώρα no es semejante a ninguna de las cosas que entran en ella; recibe sus improntas. Recibiendo las ideas, está fuera de las ideas, y no es ninguno de los elementos; es más fundamental que los elementos.

Aquí es donde va a ser retomada la teoría de las Ideas. «¿Existe algún Fuego absoluto y en sí?» La distinción entre la inteligencia y la opinión verdadera nos hace manifiesto el hecho de que hay ideas. La inteligencia siempre va acompañada por una demostración verdadera; la opinión no implica ninguna demostración. Volviendo entonces sobre el conjunto de sus teorías, Platón nos indica que hay una primera realidad, idea inmutable, una segunda realidad, homónima de la primera, pero que nace, cae bajo los sentidos y está siempre en movimiento; es accesible a la opinión unida a la sensación; y en ella volvemos a encontrar, mejor iluminado, uno de los resultados del *Parménides*. Como hemos visto, hay que añadir un tercer elemento, el lugar, elemento que proporciona un sitio a todos los objetos que nacen. Unicamente podemos percibirlo por medio de lo que Platón llama una especie de razonamiento híbrido que no acompaña a la sensación. «Apenas podemos creer en él», y así reencontramos una expresión de la que Platón se había servido para el ser más alto del universo, pero aplicada aquí a lo más bajo y, al mismo tiempo, lo más fundamental que hay. «Es a él a quien percibimos como en sueños cuando afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte.»

Una vez en posesión de todos estos elementos, Platón intentará explicar, como en un mito, el mundo de los cuerpos. Hay que partir, efectivamente, de una especie de caos y avanzar hacia un conjunto.

Por consiguiente, es esencial subrayar que el dios ha introducido proporciones por todas partes, de tal modo que exista este Todo, viviente único que contiene en sí mismo todos los vivientes mortales e inmortales. Este dios, empero, ha dejado a los hombres la posibilidad de producir vivientes mortales; necesitaremos saber cómo se compone el alma mortal, separada del alma inmortal para que ésta no sea mancillada; aquí encontramos de nuevo algunas ideas de la *República*, el equivalente de la distinción del θυμός y de la ἐπιθυμία. Nuestra alma principal es una especie de genio divino, un demonio; ella es la que constituye la parte más elevada de nosotros mismos y la que nos eleva sobre la tierra. Somos una planta celeste; el que contempla, se hará semejante al objeto de su contemplación.

El diálogo termina con una alabanza dirigida al mundo, que admite en sí a todos los seres vivientes mortales e inmortales, que está lleno de ellos, viviente visible que envuelve a todos los vivientes visibles, dios sensible que es la imagen del dios inteligible, muy grande, muy bueno, perfecto.

XX. Las leyes

Habíamos visto, en el *Critón,* la importancia que Sócrates atribuía a las leyes, a las que daba la palabra; las leyes son la misma encarnación de la ciudad. No es de extrañar, pues, que ese gran discípulo de Sócrates que es Platón plantee, en el Libro I de las *Leyes,* la cuestión siguiente: «¿Es un dios o es algún hombre, aquél a quien vosotros atribuís el origen de vuestras leyes?» Platón sabe, empero, que hay divinidades diferentes según las ciudades, que Zeus domina Atenas y que Apolo domina Lacedemonia. Dejando de lado la cuestión, se pregunta cuál es el fin de las leyes, si es la guerra y el valor guerrero o bien alguna otra cosa; y aquí estamos una vez más frente a una relatividad, al menos de momento, porque no es la misma visión de las cosas la que domina en Atenas y en Lacedemonia.

Las *Leyes* insisten en el problema de la *República,* teniendo en cuenta la historia y la realidad. En el primer libro se plantea la cuestión partiendo de las instituciones establecidas por Licurgo y Minos. Estos han tenido en cuenta la verdad fundamental de la lucha entre los hombres y entre las ciudades. Esta lucha implica la valentía, el valor, en el sentido en que es idéntico a la valentía. La valentía implica el dominio de sí. Platón nos lleva paulatinamente hacia unas reflexiones sobre el empleo de la música y de la poesía en la educación.

Las consideraciones respecto de la ciudad deben estar dominadas por el hecho de que el hombre ha pasado de la vida nómada a la de habitante de la ciudad. La constitución de la ciudad, en las *Leyes,* será una constitución mezclada. La soberanía quedará dividida; será preciso que haya una combinación del elemento popular y del elemento personal, de la monarquía y de la libertad, en orden a establecer una libertad sin anarquía. Este establecimiento debe tener en cuenta las condiciones económicas. Platón establece que la mejor posibilidad vendrá dada por la cooperación de un hombre de Estado sabio en extremo con un tirano joven e inteligente, provisto de una extraordinaria nobleza moral. Lo que en el fondo debe dominar, sin embargo, no es tal o cual individuo, ni siquiera tal o cual clase, sino la Ley imper-

sonal. Es decir, que será necesario seguir a Dios, verdadera medida de todas las cosas.

Especialmente en el Libro III, vemos cómo luchan en el espíritu de Platón diferentes tendencias; y esta misma lucha se vuelve a encontrar en el Libro IV. Si queremos juzgar las constituciones, no debemos considerar únicamente el ideal, sino también las situaciones, las circunstancias en las que se producen. Este mismo ideal implica una dificultad, una hipótesis paradójica, según la cual sería necesaria una cooperación entre el político inteligente y el tirano. Pero por encima de ambos, y aunque estén unidos entre sí, está la Ley impersonal. En el Libro IV vemos cómo el respeto hacia los padres debe completarse con el respeto hacia nosotros mismos y hacia nuestros compañeros. Y nosotros mismos debemos considerarnos en relación a nuestra alma; los bienes y el cuerpo deben estarles subordinados.

Por otra parte, hay que tener en cuenta el universal deseo humano de una existencia agradable. Habrá que equilibrar los placeres y las penas, subordinar ambas a la justa medida, poner unos límites a la intensidad, y, en estas condiciones, la vida más placentera será también la mejor.

La justicia conserva el lugar que tenía en la *República,* pero es una justicia que, como hemos dicho, debe tener en cuenta las situaciones.

Conviene insistir especialmente en el Libro X, tan importante para la teología platónica. En él encontramos algo que podemos comparar a los postulados de la razón práctica en Kant. Platón considera sucesivamente el ateísmo, una teoría basada en el azar, y nos conduce poco a poco a la idea de providencia. Para Platón, el ateísmo equivale a la afirmación de que el mundo y sus contenidos son el producto de movimientos ininteligentes, de elementos corporales. Ahora bien, existe un alma buena que, según él, preside las cosas e, indirectamente, los movimientos de nuestro cuerpo y de nuestra alma. Por ella, por el alma, hemos de comenzar, porque el movimiento espontáneo del alma precede a los movimientos del cuerpo. La teología de Platón está dominada por la idea de una regularidad en la naturaleza a partir de la cual podemos deducir un alma buena; puede haber almas inferiores, e incluso es posible que haya almas malas. Platón, empero, pone su esperanza en el alma buena que, conforme a la regularidad concebida por los pitagóricos, habrá de triunfar sobre el alma mala. Taylor, que advierte que el mal procede de un alma por la misma razón que el bien, deduce de ello que la teoría según la cual la materia es intrínsecamente mala, y la fuente del mal, no es propiamente platónica. Advierte en segundo lugar que, de Dios, se dice que es un alma, y que esto es una manera de dar

a entender que el universo es un resultado de la τέχνη, del designio.

Por lo que respecta a una teoría que, sin ser el ateísmo, afirma que los dioses son indiferentes a la marcha de los mortales, Platón tampoco puede aceptarla; pondría en entredicho todas las afirmaciones precedentes.

A despecho de todo el conjunto de afirmaciones que garantizan un estatuto especial a lo que es bueno y medido, es preciso guardarse de los constantes peligros que amenazan la preservación de la buena constitución. Y sin embargo, por encima de los hombres están las revoluciones de los astros guiados por los dioses. De una manera más especial, el dios conoce nuestra ignorancia y desea enseñarnos.

No podemos abordar aquí todos los temas tratados en las *Leyes*, porque Platón da en este diálogo una teoría de conjunto de la educación, toda una teoría de la propiedad de las doce tribus que constituyen la comunidad. En general, si comparamos este largo diálogo con la *República*, vemos que Platón ha ampliado sus puntos de vista en un sentido más liberal; que su experiencia le ha llevado a un mayor sentimiento de la relatividad de los sistemas políticos y a la conclusión de que, bajo ciertas condiciones, la democracia puede ser buena.

XXI. El epínomis

El *Epínomis* puede ser considerado como una continuación de las *Leyes*, como el décimotercer libro de las *Leyes*. Estudia la naturaleza de la sabiduría necesaria a los miembros más eminentes de la república. Esta ciencia, la más alta, es un don de Dios. Recordando a uno de sus predecesores, Pitágoras, nos dice Platón que este don es el conocimiento del número, conocimiento que comporta todas las buenas cosas.

Cuando no podemos unificar en una sola sabiduría todos nuestros conocimientos, debemos intentar enumerar las ramas principales de nuestro saber. Aquí nos traza de nuevo Platón una visión de todo el mundo; tiene cinco formas: la tierra, el agua, el aire, el fuego y el éter, a los que corresponden los cinco sólidos regulares y cinco especies de animales. Los movimientos de los astros son mucho más armoniosos que los movimientos de los hombres; son masas vivientes, regidas por las almas que están ligadas a ellos. Son dioses o, por lo menos, imágenes de los dioses.

El conocimiento de sus movimientos es lo que nos hará alcanzar el espíritu de la verdadera ciencia. Será preciso superar

aquí la doctrina de los números enteros, así como la geometría y la estereometría. La cantidad irracional nos hace adivinar un secreto de la naturaleza; redescubrimos la doctrina ya expuesta de que la ciencia de la dirección del Estado y la ciencia en general están unidas en las mismas personas.

XXII. El problema de la enseñanza no escrita de Platón y de una revisión tardía de la doctrina de las ideas.

Aristóteles alude a una doctrina no escrita de su maestro, doctrina que numerosos comentadores han intentado reconstruir; sabemos, según Aristóteles, que esta doctrina versaba sobre la relación de las Ideas y de los Números, estudiada de una manera muy diferente de la que rige las relaciones de las matemáticas y la dialéctica, de las que ya hemos tenido ocasión de hablar.

Léon Robin, en *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908), se ha preocupado de exponer la teoría platónica de las ideas únicamente a través de lo que de ella nos dice Aristóteles. Según él, no se trata de una teoría tardía que deba atribuirse a un Platón envejecido, ni de un apéndice que algunos platónicos, en particular Jenócrates, habrían atribuido a la doctrina de su maestro, sino que formaría parte íntegramente del platonismo, del que sería una continuación y cuyas lagunas llenaría. ¿Qué síntesis podemos ofrecer de todo esto?

Toda idea supone unas relaciones con otras ideas, hasta el punto de que todas juntas forman un mundo armonioso de relaciones determinadas: un cosmos. Como son una multiplicidad organizada y reglamentada, es preciso que haya un orden en sta multiplicidad, es decir, unas leyes. Estas leyes son precisamente los Números, que son, por tanto, las formas fundamentales de la relación. Los Números ideales están por encima de las Ideas, son sus modelos en tanto que tipos de la organización interna de cada Idea. Inmediatamente por debajo de los Números ideales vienen las Figuras ideales; estas figuras no son figuras geométricas que impliquen una extensión divisible, sino figuras indivisibles, sustancias cualitativamente determinadas, y cuyos principios no son más que una modificación de los principios primitivos a la que dio nacimiento la misma formación de la serie de los Números ideales. Estos principios son la Dirección pura, forma simple de la Línea, análoga a lo Uno y al Intervalo o la χώρα del *Timeo,* no como extensión geométrica, sino como modelo de esta extensión. Estas Figuras ideales están, pues, por debajo de los Números, pero por encima de las Ideas.

Las Ideas, por su parte, suponen una materia (que es precisamente el Infinito al que determina), la relación que sostiene respecto a otras Ideas, y una Forma, que actualiza esta relación. La Idea sería, pues, una especie de mixto en el que, según los Números, se unirían el Límite y lo Ilimitado. Las Ideas forman, además, una jerarquía, y el mundo de las Ideas sería otro mixto, compuesto de relaciones análogas entre sí y cuyo orden está determinado. Así:

> Las Ideas son relaciones organizadas o determinadas según tipos más simples, que son los Números ideales; así mismo, las cosas sensibles son relaciones determinadas y organizadas según unos tipos menos simples, sin duda, que los precedentes, pero simples al fin y al cabo, Ideas, del mismo modo que las Ideas imitan la de los Números ideales [...] La Idea, en efecto, es algo inmutable, una detención en la Multiplicidad cambiante de lo Infinito; lo Infinito es, por el contrario, la misma esencia de lo sensible, cuya confusión, tan alejada de los tipos simples, nunca puede ser completamente desenredada [...] La relación de lo Sensible con la Idea repite, en un estado de dependencia y complicación más elevado, la relación de las Ideas con los Números ideales (*L. Robin, loc. cit.*, p. 591).

Necesitamos, sin embargo, de un nuevo intermediario que nos permita comprender de qué forma el mundo sensible constituye un todo armonioso, accesible a las facultades de conocer. Este intermediario no es otro que el Alma del mundo, un mixto que concilia la naturaleza de lo Inteligible y la de lo Sensible. Esta alma posee una doble función, porque es a la vez motora y cognoscitiva; el conocimiento, en efecto, es siempre un movimiento que, como tal, reproduce constantemente las disposiciones geométricas elementales con los números que las simbolizan; el conocimiento se modela y se fija según su objeto, y en este sentido podemos decir que lo semejante es conocido por lo semejante.

> Un *Cosmos viviente intermediario, modelo sobre el Viviente-en-sí*; un Cosmos compuesto por un Alma y un cuerpo indisolublemente unidos entre sí y que se corresponden por sus determinaciones aritméticas y geométricas que son, a su vez, realidades intermediarias; en el Alma de este Cosmos, las Ideas, pero despojadas de su transcendencia; las Ideas que encuentran un comienzo de existencia concreta en todo lo análogo a lo Sensible que posee este Cosmos intermediario, dotado de un cuerpo geométrico; en resumen, la existencia, así establecida, de una realidad mixta, que participa de lo Inteligible y que sirve de fundamento a lo Sensible, que los liga así el uno al otro, que eleva, por consiguiente, hacia lo Inteligible, lo que es por esencia rebelde a la Inteligibilidad; he ahí lo que parece desprenderse de la relación y la interpretación de las aserciones dispersas de Aristóteles. (*loc. cit.*, p. 594).

Por último, Robin piensa que, según Aristóteles, bastan dos principios en la filosofía de Platón para explicar todo lo que es. Por una parte, lo Uno, principio formal del Ser y de la Forma, que fija el devenir, determina la relación, detiene el movimiento, realiza lo posible y equilibra las tendencias opuestas; por otra, la Díada de lo Infinito o Díada de lo Grande y lo Pequeño, principio material, es el principio del devenir y de la inestabilidad, del movimiento y del cambio, del aumento y la disminución, la causa de la Ilimitación y del No-Ser.

Por muy ingeniosas y sugestivas que sean estas interpretaciones, no es menos cierto que siempre pueden ser puestas en tela de juicio; sabemos, por ejemplo, que no podemos fiarnos ciegamente de lo que Aristóteles nos dice acerca de los presocráticos. Pero la conclusión de Robin es de las más interesantes, en la medida en que nos conduce a ver en la reconstruida teoría de las Ideas-Números un importante eslabón histórico. En la exposición que acabamos de resumir se encuentra implícitamente, en efecto, la idea de lo que los neoplatónicos llamaron la «procesión» del Ser, hasta el punto que Robin puede concluir: «Aristóteles nos ha puesto en la vía de una interpretación neoplatónica, de una interpretación de la filosofía de su maestro.»

Quizá lo esencial sea retener esto: si lo Uno es el único principio de explicación, si es el único Bien, ¿por qué lo Múltiple?, ¿de dónde nace y cuál es su razón? Estas son las cuestiones que Platón intenta responder de modo alusivo al exponernos sus mitos. La teoría de las Ideas-Números, expuesta por Robin a la luz de lo que Aristóteles nos dice acerca de ella, conduce hacia una interpretación neoplatónica de la emanación, precisamente porque intenta sustituir con el sistema demostrativo al relato mítico; de todas formas, nos encontramos frente a un mismo problema.

Aunque la doctrina no escrita de Platón haya sido, o bien la de un Platón envejecido o bien contemporánea de los diálogos, es indudable que los especialistas de este estudio están de acuerdo, después de Robin y acaso siguiéndole, en ver en esta doctrina una doctrina en la que los Números ideales, las Ideas y el mundo sensible son engendrados por la acción recíproca de dos grandes principios: lo Uno-límite y la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño, del Exceso y la Carencia. Platón se propuso hacernos asistir a esta génesis sistemática de lo Múltiple a partir de lo Uno, cuya historia habían intentado reconstruir para nosotros los mitos.

XXIII. ¿Quién es Platón?

Después de tantas páginas de análisis se nos impone el momento de la síntesis. Pero es difícil que nos podamos ofrecer en un momento, a nosotros mismos y a los demás, el pensamiento de un filósofo tan grande.

¿Quién es Platón? ¿Quién es Sócrates, su maestro? El mismo Platón no hubiera admitido que se plantearan estas dos cuestiones por separado. El autor de los diálogos es Platón, pero el sujeto de los diálogos es, con mucha frecuencia, Sócrates. ¿Debemos creer que Platón se haya integrado e identificado tan bien en la búsqueda de su maestro que haya podido pasar por los mismos estadios de pensamiento? Sí, sin duda, el antiguo discípulo de Cratilo se consagró a la búsqueda de las definiciones, a afirmar, como hacía su maestro, la unidad de la virtud, que es una ciencia. Sobre el fondo de este mundo omnimoviente, resaltaba una figura, y una voz decía: Ignoro quién soy, pero tiendo a saberlo buscando lo que son las grandes virtudes: piedad, justicia, templanza, esforzándome hacia ellas. Platón escucha a Sócrates buscando unas definiciones y postulando la unidad de la ciencia. Si toda definición fracasa ante cada una de las virtudes, a consecuencia de la misma unidad de la virtud, la definición de la virtud en su universalidad no triunfará más que si se intenta la segunda navegación del *Fedón,* y si pasamos, como en la *República,* del individuo a la ciudad para ver mejor los caracteres de los virtuosos. En ese preciso momento, la virtud queda unificada dentro de una ciudad unificada.

Platón ha unido en la teoría de las Ideas la unidad de Parménides, el fluir de Heráclito y los números de Pitágoras. Que la virtud sea una y que la virtud sea ciencia es la doble afirmación central de la *República,* realización plena y superación de los primeros diálogos. Construida bajo el efecto de la observación de las ideas morales y de las ideas matemáticas en los pitágoricos, como lo fue en Hipócrates por la reflexión sobre la práctica de los médicos, la teoría de las Ideas culmina y se termina en la afirmación del Bien. Porque hay que superar incluso las Ideas; el sol inteligible es el Bien por encima de toda idea y, por otro lado, hacia abajo, entre la última de las ideas y lo sensible se abre una especie de sima. Por estos dos abismos, sobre todo, se distingue el mundo de Platón del que será más tarde el mundo de Hegel.

Así, Platón es el asceta del *Fedón,* pero es al mismo tiempo el esteta y el metaesteta del *Banquete;* es el rigorista y, a la vez,

el filósofo del amor que va de los bellos cuerpos múltiples a uno solo, y que se eleva, por encima de éste y por éste, hasta lo Bello perfecto, que es, sin duda, idéntico al Bien.

Es preciso, sin embargo, completar la afirmación de la objetividad de las ideas y compensarla de algún modo con la afirmación de la actividad del espíritu; basta con partir de la diferencia que hace el sentido común entre oír y escuchar, ver y mirar, para tomar conciencia de esta incesante actividad. Por esta razón, es necesario ir más arriba y tomar las hipótesis no ya como los puntos de partida de las deducciones, sino como un trampolín al que, en último término, hay que destruir. Llegamos entonces a una ciencia general, que nos lleva a la intuición del Bien. La dialéctica del conocimiento se completa, pues, con lo que se ha llamado bastante impropiamente la dialéctica del amor, presente en el *Fedro* y en el *Banquete*. En un principio, la muerte de Sócrates había orientado el pensamiento de su gran discípulo; ahora es la vida de Sócrates quien le da una dirección; y la fase irracional del pensamiento socrático, la afirmación del demonio, es para Platón un motivo que le permite dejar, al lado de los poderes de la razón, las potencias de la inspiración e incluso el delirio, como atestigua el *Ión*.

Como si hubiera temido al reposo por encima de todo, Platón se refiere a las dificultades inmanentes a sus primeros diálogos y se vuelve, al mismo tiempo, hacia los primeros grandes filósofos, Heráclito y Parménides, para refutarles e ir más lejos. El reposo no basta y, sin embargo, todo es movimiento. El movimiento es necesario, incluso cuando se trata de cosas inteligibles, y ello en un doble sentido: movimiento del filósofo que se sitúa ante las ideas, pero que no se queda completamente satisfecho por ello, y movimiento también entre las ideas, porque ¿les podríamos negar lo más precioso que existe: el alma, la vida, el movimiento? Sus propios problemas, tal como fueron expuestos por él con toda su necesaria dificultad en el *Eutidemo* y el *Cratilo*, unidos a sus reflexiones sobre la escuela de Elea y de Efeso, condujeron a Platón a estudiar el error para encaminarse, sin llegar nunca a conseguirla, hacia una satisfactoria definición del λόγος. En este sentido, la crisis del *Parménides*, en el que se enfrenta con la idea de lo que es, hace de Platón el más profundo crítico de su propia teoría de las Ideas, al poner en cuestión la misma idea de participación. ¿Es preciso que nos desembaracemos de la idea de lo que es? Esto es lo que indica misteriosamente la última frase del diálogo. Lo que es, dirá el *Sofista*, es simplemente un gran género, y ya es bastante.

Platón es, indudablemente, el primero que ha visto que el problema de la verdad sólo puede resolverse a condición de ver la

verdad en los juicios. Es este un punto en el que Aristóteles seguirá la enseñanza de Platón e incluso la desarrollará considerablemente; ambos están de acuerdo en «podar», por adelantado, la teoría heideggeriana de la verdad. Platón ha insistido, igualmente, en la idea de que todos nuestros pensamientos están dirigidos hacia algo distinto de ellos mismos; no es necesario esperar a las profundas visiones de Husserl para considerar la intencionalidad de los juicios y de toda nuestra vida psicológica. Por último, Platón ha hecho aparecer, en el *Sofista*, la idea de alteridad, idea que va a dominar también, no sólo lo que se ha convenido en llamar filosofía perenne, sino toda filosofía.

¿Qué se puede decir de la moral y de las ideas políticas de Platón? En el *Teeteto*, Platón nos presenta al filósofo que se aísla de los asuntos de la ciudad, mientras que en la *República*, el *Político* y las *Leyes*, desarrolla la idea de que el filósofo debe gobernar la ciudad. Podemos decir que en el espíritu de Platón hay una tensión entre dos actitudes: la primera, de aislamiento; la segunda, de vuelta hacia los hombres. Esta tensión ya estaba presente en el espíritu de Sócrates. En el Libro VII de la *República*, Platón nos presenta al filósofo, después de la resplandeciente contemplación de las ideas, volviendo hacia sus semejantes a quienes desea liberar. La moral de Platón es una moral de equilibrio, de dominio de la razón sobre los dos caballos del alma, la ἐπιθυμία y el θυμός. Sin embargo, para Platón, no puede haber ninguna moral que esté separada de la política. El alma del hombre es una ciudad y la ciudad debe tener un alma; aquí volvemos a encontrar la unión de la unidad y la multiplicidad. Para Platón, contemplación y vida de acción se mezclan en la vida del hombre.

Eternidad y Devenir, Ser y No-Ser, Idea y Realidad, Inteligible y Sensible, Modelo y Copia, Etica y Política, son otras tantas dualidades sobre las que Platón no ha dejado de reflexionar buscando el aspecto y el sentido de una posible superación. Como ha dicho Karl Jaspers:

> ¿Ha mostrado Platón el camino? ¿Nos lo sigue mostrando todavía? El sentido de su mensaje es la necesidad de encontrar el camino, de tomar conciencia de él, permitirnos marchar por él a fuerza de buscarlo. No puede serlo como si se tratara de un fin en el mundo. Aquí radica la tarea excitante e ineluctable que se propone a la responsabilidad propia del pensamiento humano.

Sería tentador esbozar una historia de la influencia de este pensador que, en cierto sentido, ha pensado todos los problemas, y ver cómo recibieron este influjo los neoplatónicos y los Padres

de la Iglesia, y de qué forma prosiguió antes de que la Iglesia renunciase a Platón en busca de Aristóteles; de qué forma Descartes no puede comprenderse sin Platón, no principalmente en la teoría de las Ideas, tan distinta en uno y en otro, sino en la afirmación de un principio supremo, al que Descartes llama infinito; de qué forma Malebranche, con la extensión inteligible, acentúa el aspecto platónico del cartesianismo; de qué forma Leibniz se vuelve sin cesar hacia el platonismo cuando habla de las chispas que hay en nosotros desde nuestro nacimiento; de qué forma Kant se vuelve a situar, a su manera, frente al problema de las ideas dándole una nueva solución y, en fin, cómo Hegel y Schopenhauer se alimentan del espíritu platónico. No habría que contentarse con los filósofos; los poetas metafísicos del siglo XVII inglés, y un novelista como Proust, están en deuda también con el pensamiento de Platón. El gran poeta Coleridge ha dicho que todos los hombres son o bien platónicos o bien aristotélicos. Sin embargo, hay tanto platonismo en Aristóteles que quizá la distinción no es válida y, además, en toda alma profundamente poética reside y planea la influencia de Platón.

Abuelo y padre de los racionalistas, y siempre más joven que cualquiera de ellos, abuelo y padre del clasicismo, prosista-poeta ampliamente estudiado por escritores de alto valor como Walter Pater, así como por pensadores importantes como Heidegger que, cuando no lo critica, sabe reencontrar en él la antigua teoría de la verdad, Platón, con sus anchas espaldas, sostiene, mantiene, no ya sólo la tradición occidental, sino todas las tradiciones occidentales. Y no hay que olvidar que es también el antepasado del romanticismo, que Shelley, materialista en principio, se volvió hacia las ideas platónicas, que hay un elemento de platonismo en todo romanticismo profundo y, para citar un ejemplo, en el de Novalis.

Además, si se piensa, como nosotros pensamos, que los momentos más altos del pensamiento de Occidente coinciden con los más altos momentos del pensamiento de Oriente, es preciso una vez más recordar a Platón y, más especialmente, su *Parménides* y los Libros VI y VII de *la República.*

Jean WAHL

(Con la colaboración de Jean BRUN para las páginas 165 a 171.)

BIBLIOGRAFIA

La edición príncipe a la que remiten todas las referencias es la de Henri Estienne, de 1578. En la colección Guillaume Budé pueden encontrarse las *Œuvres complètes* de Platón, que comprenden el texto griego, así como introducciones y traducciones realizadas por diversos autores. La traducción de las *Œuvres complètes* por León ROBIN y Joseph MOREAU ha sido publicada en la «Bibliothèque de la Pléiade»; Garnier ha publicado una traducción realizada por E. CHAMBRY y R. BACCOU.

INDICES

F. AST: *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum Index,* 1835-1838, 2.ª ed., Bonn, 1956.
J. ZÜRCHER: *Lexicon Academicum,* Paderborn, 1954.
PLATÓN: *Lexique,* 2 vols., París, 1964.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE EL PLATONISMO

F. M. CORNFORD: *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1935.
A. DIÈS: *Autour de Platon,* 2 vols., París, 1926.
P. FRIEDLÄNDER: *Platon,* 3 vols., 2 ed., Berlín, 1954-1960.
V. GOLDSCHMIDT: *Les Dialogues de Platon,* París, 1947.
A. KOYRÉ: *Introduction à la lecture de Platon,* 2.ª ed., París, 1962.
J. MOREAU: *La construction de l'idéalisme platonicien,* París, 1939; 2.ª ed., Hildesheim, 1968.
— *Le sens du platonisme,* París, 1967.
L. ROBIN: *Platon,* París, 1935.
R. SCHAERER: *La question platonicienne,* Neuchâtel, 1938.
R. SCHAERER: *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon,* Neuchâtel, 1944.
A. E. TAYLOR: *Plato, the Man and his Work,* Londres, 1926.
U. von WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF: *Platon,* Berlín, 1919.

SOBRE LAS MATEMÁTICAS Y LA FÍSICA

G. MILHAUD: *Platon et ses prédécesseurs. Les philosophes géomètres de la Grèce,* París, 1900.

J. MOREAU: *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, 1939; 2.ª ed., Hildesheim, 1965.
Ch. MUGLER: *Platón et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo, 1948.
— *La physique de Platon*, París, 1960.
H. PERLS: *Platon et sa conception du Kosmos*, New York, 1945.
A. RIVAUD: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, París, 1905.

SOBRE LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y LA DIALÉCTICA

V. BROCHARD: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1926.
A. DIÈS: *La définition de l'Être et la nature des idées dans «Le Sophiste» de Platon*, París, 1932.
V. GOLDSCHMIDT: *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, 1947.
M. HEIDEGGER: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947.
P. KUCHARSKI: *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, París, 1949.
J. MOREAU: *Réalisme et idéalisme chez Platon*, París, 1951.
B. PARAIN: *Essai sur le logos platonicien*, París, 1942.
L. ROBIN: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, París, 1908; 2.ª ed., Hildesheim, 1963.
— *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, París, 1957.
G. RODIER: *Études de philosophie grecque*, París, 1926.
D. ROSS: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
J. WAHL: *Étude sur le «Parménide» de Platon*, 4.ª ed., París, 1951.

MORAL Y POLÍTICA

A.-J. FESTUGIÈRE: *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, París, 1936.
V. GOLDSCHMIDT: *La religion de Platon*, París, 1949.
P. LACHIÈZE-REY: *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, París, 1938.
J. LUCCIONI: *La pensée politique de Platon*, París, 1938.
M. VANHOUTTE: *La philosophie politique de Platon dans «les Lois»*, Lovaina, 1953.

4. La Academia

Es probable que Platón fundara la Academia a la vuelta de su primer viaje a Sicilia. Instalada en los jardines de Academos, fue, en el fondo, la primera Universidad verdaderamente organizada; en ella todo estaba previsto para el trabajo de los estudiantes y maestros. No sabemos exactamente cómo se impartía la enseñanza, pero es probable que el diálogo y la discusión tuvieran tanta importancia como las lecciones magistrales. Es posible que varias obras de Platón sean el reflejo de estos ejercicios lógicos y dialécticos en los que debían adiestrarse los estudiantes. Aristóteles alude a una enseñanza no escrita de Platón, enseñanza esotérica que debía estar reservada a los estudiantes de la Academia y de la que no contienen ninguna huella las obras conocidas de Platón; es sabido que fueron numerosas las tentativas de los historiadores para reconstruir esta enseñanza no escrita, a partir, principalmente, de algunas alusiones de Aristóteles. Los terrenos y los edificios de Academos siguieron siendo propiedad de la escuela hasta el año 529; así, durante cerca de doce siglos se perpetuó, si no la doctrina de Platón, al menos la tradición universitaria que él había instaurado. Ciertamente, esta escuela no fue mucho tiempo la única, ya que el Liceo, fundado por Aristóteles, fue en seguida su rival. Por otra parte, la Academia experimentó, en el transcurso de los siglos, numerosísimas vicisitudes, y los escolarcas que la dirigieron sucesivamente, y con más o menos éxito, marcaron con su propia personalidad la transmisión de la herencia platónica.

Limitando la historia de la Academia hasta la conquista romana, se distinguen tradicionalmente dos grandes períodos en esta época histórica: la Academia Antigua y la Academia Nueva, que, a partir de Arcesilao, con quien comienza, se inclina hacia el escepticismo.

I. La Academia Antigua.

La Academia Antigua tuvo sucesivamente como escolarcas a: Espeusipo (desde el 348 al 339), Jenócrates (desde el 339 al 315), Polemón (desde el 315 al 269) y Crates de Atenas (desde el 269 al 268). Casi nada sabemos de su enseñanza porque sus

obras no han llegado hasta nosotros; sólo los conocemos a través de escasos fragmentos, y sobre todo por lo que nos dice de ellos Diógenes Laercio, doxógrafo carente de genio que vivió probablemente en el siglo III. Los sucesores de Platón tuvieron que afrontar las críticas de nuevas escuelas, como el Liceo, el estoicismo y el epicureísmo, pero estos ataques no los convirtieron en feroces e intransigentes guardianes del pensamiento de su maestro.

a) *Espeusipo.*

Era hijo de una hermana de Platón; según Diógenes Laercio, escribió algunos diálogos, y su obra constaba de cuatrocientas tres mil cuatrocientas setenta y cinco líneas; no lo conocemos más que por algunos pocos testimonios de Aristóteles. Parece que este aristócrata, defensor del partido macedonio, amigo de Dión y probablemente instigador del desembarco armado de éste en Siracusa, se propuso desarrollar las enseñanzas dadas por Platón en los últimos cursos de su vida. Parece haberle preocupado el problema de los mixtos, de las divisiones y definiciones. Estudió sus aplicaciones en la distinción de los diferentes grados de realidad y en una clasificación de minerales, vegetales y animales. A las especulaciones de Espeusipo se añadían igualmente consideraciones matemáticas que le llevaban a distinguir varias clases de substancias: «Comienza a partir de lo Uno; después postula un principio para cada especie de substancia, uno para los números, otro para las magnitudes y un tercero para el alma; continuando de esta manera, extiende a capricho las especies de substancias» (Aristóteles, *Metafísica);* en último término, el Bien no es para él un principio originario, sino un *terminus ad quem* que coincide con los seres que han alcanzado desarrollo. Según Espeusipo, «lo Bello y el Bien por excelencia no están en el principio, bajo el pretexto de que los principios de las plantas y de los animales son causas, mientras que lo bello y lo perfecto sólo se encuentran en los seres derivados», hasta el punto de que los seres derivan de los elementos y que la potencia es anterior al acto, tesis insostenible para Aristóteles, que reprocha a Espeusipo el hacer «de la substancia del universo una serie de episodios sin relación entre sí». Parece que, según Espeusipo, no hay que hablar de una transcendencia del Bien que organiza la finalidad del mundo, sino de una actualización conducente al Bien que se precisa a sí mismo en el curso de una elaboración o de una evolución.

Entre los académicos célebres que frecuentaron la escuela mientras vivía Platón y bajo el escolarcado de Espeusipo, hay que citar a Heráclides del Ponto. Platón le había confiado la dirección

de la Academia, con el recelo de Aristóteles, cuando partió a Sicilia en el año 361, con Espeusipo y Jenócrates. Escribió numerosas obras de moral, física, literatura e historia. Cuando Espeusipo murió, Heráclides volvió a su patria, donde fundó una célebre escuela. Murió hacia el año 310. Citemos igualmente a Filipo de Opus, que escribió numerosas obras de ciencias, entre ellas una *Optica;* una tradición afirma que fue el editor de las Leyes de Platón y el autor del *Epinomis.*

b) *Jenócrates.*

A la muerte de Espeusipo, dirigió la escuela durante veinticinco años. Fiel discípulo de Platón, le acompañó durante su viaje a Sicilia y, cuando Dionisio amenazó con decapitar a su maestro, Jenócrates respondió que antes tendrían que decapitarle a él mismo. Pobre y austero, pasaba por ser de espíritu tan lento, que Platón, al compararle con Aristóteles, decía: «Para uno necesito un freno y para el otro una espuela.» Se le consideraba el promotor de la división de la filosofía en Lógica, Física y Moral. Su enseñanza parece haber sido muy diferente a la de Espeusipo; mientras este último rechazaba ver el Bien en el Uno, porque tal punto de vista habría tenido por consecuencia ver el Mal en lo Múltiple, Jenócrates, por el contrario, piensa que todos los seres, en la medida en que participan de lo Uno y lo Múltiple, tienen algo que ver con el Mal. El gran esfuerzo de Jenócrates se orientó a dar una gran importancia filosófica a las doctrinas matemáticas, buscando en ellas el conocimiento de las ideas. Descubriendo en los números la misma esencia de las cosas, hace de la unidad y de la díada los dioses que gobiernan al mundo; define al alma como un «número que se mueve por sí mismo» y ve en los números los diferentes grados por los que Dios desciende del cielo a la tierra. Toda una mitología, que se prolonga en la física y la astronomía, coronaba estas concepciones que seguramente debían mucho a una tradición pitagórica más o menos empobrecida. Conocemos, por un tratado sobre las líneas insecables, que forma parte del *corpus* aristotélico, algunas ideas de Jenócrates sobre las líneas y las superficies; la línea ideal es insecable, porque mide a todas las demás y es anterior a ellas; es posible que tales argumentos pretendieran responder a las dificultades planteadas por las aporías de Zenón de Elea. La moral de Jenócrates retomaba la idea platónica según la cual el cuerpo es la prisión del alma, y se inclinaba hacia una ascesis de carácter pre-estoico.

De Polemón de Atenas, que sucedió a Jenócrates, no sabemos casi nada, salvo que tuvo una juventud libertina; pero un día, que

entró borracho con unos amigos en las escuelas de Jenócrates, le oyó hablar de la templanza. Desde entonces transformó radicalmente su vida. Varias anécdotas de su vida que nos han sido conservadas y que alaban su desprecio ante el dolor, tienden a mostrar que su enseñanza debía mucho, indudablemente, a la de los cínicos y estoicos; hacía suya la divisa del Pórtico, según la cual es preciso «vivir conforme a la naturaleza». Crantor de Soles, citado como uno de sus discípulos, fue célebre por su obra *Sobre el duelo,* que inauguró el género filosófico-literario de las «consolaciones» en el que, mucho más tarde, sería ilustre Boecio.

Por lo que respecta a Crates de Atenas, que dirigió la escuela a la muerte de Polemón, sabemos únicamente que tenía un vivo cariño a Polemón, Crantor y Arcesilao.

II. La Academia Nueva.

Naturalmente, no hay ninguna solución de continuidad entre la Academia Antigua y la Nueva, distinción que no deja de ser un tanto artificiosa. Diógenes Laercio introduce, por su parte, una división suplementaria cuando habla de una Academia Media, cuyo fundador y representante sería Arcesilao, y una Academia Nueva que comienza con Lacides.

a) *Arcesilao de Pitana.*

Sucedió a Crates de Atenas, muerto en el año 268 a. C. No hay que olvidar que en esta época conocían la prosperidad cinco grandes escuelas: la Academia, el Liceo, el escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo. Arcesilao fue, por otra parte, amigo del aristotélico Teofrasto, de Diodoro el Megárico y, sobre todo, de Pirrón, hasta tal punto que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, ha habido historiadores de la filosofía que han sostenido que no había ninguna diferencia entre el pensamiento de Arcesilao y el escepticismo de Pirrón, y que toda distinción entre la Academia Nueva y el pirronismo era puramente artificial. Parece innegable que la influencia de los megáricos, y sobre todo la de los escépticos, fue importante en la formación del pensamiento de Arcesilao, pero no por ello deja de ser verdad que la Academia Nueva difiere del escepticismo, y que Arcesilao no sólo no dejó de presentarse como un académico, sino que además fue objeto de un violento desprecio por parte del escéptico Timón de Fliunte.

Nacido hacia el año 315 en Pitana, en Eólida, Arcesilao estudió al principio matemáticas; llegado a Atenas fue discípulo de Teo-

frasto y después de Crantor. Diógenes Laercio nos lo describe como un personaje muy rico que llevó una vida disipada y llena de placeres. Sin embargo, numerosos rasgos nos lo muestran bajo un aspecto totalmente distinto: como un hombre generoso, de gran belleza y que poseía notables dones oratorios, dones que utilizó para criticar el dogmatismo estoico.

Arcesilao no escribió nada. Devolvió su honor al método dialéctico y sustituyó el dogmatismo platónico o estoico por la discusión que tendía a demostrar que la verdad nos es inaccesible. La disputa de Arcesilao con Zenón de Citio y los estoicos respecto al criterio de la verdad sigue siendo célebre. Es sabido que Zenón encontraba el criterio de la verdad en la φαντασία καταληπτική, es decir, en la representación comprensiva, en la que están en perfecta armonía las tensiones de lo que es representado y las de lo que se representa En esta representación comprensiva se basa el asentimiento (συγκατάθεσις) del alma, del que nace la comprensión (κατάληψις). Arcesilao, cuyos argumentos conocemos por lo que nos dicen Cicerón y Sexto Empírico, subrayaba que nos es imposible distinguir entre una representación comprensiva y una representación no comprensiva; los sentidos no pueden darnos, por consiguiente, el punto de partida para el descubrimiento de la verdad. No puede haber ciencia ni certeza porque, hablando con propiedad, la representación comprensiva no existe. El sabio no puede ser, por tanto, aquel supremo erudito del que nos hablan los discípulos de Zenón, y Arcesilao se encarnizaba en criticar todas las aserciones dogmáticas caras a los estoicos. La física de éstos excitaba asimismo su ironía: es sabido que para aquéllos existe una simpatía universal que permite decir que en el mundo nada existe como una isla en el mar, todo confluye, y la armoniosa mezcla de todas las cosas traduce la unidad y la finalidad del mundo, al mezclarse todos los cuerpos entre sí y penetrarse en todas sus partes. ¡Cortemos una pierna, dice Arcesilao, y arrojémosla al mar; en él se descompondrá, y de este modo la flota de Antígona o la de Jerjes podrán navegar en una pierna!

Así, pues, ni los sentidos ni la razón nos permiten alcanzar la verdad, porque no existen las representaciones evidentes en las que podríamos apoyarnos. La actitud del sabio será la de ἐποχή, de suspensión del juicio. Pero entonces surge el grave problema de saber qué debe hacer el sabio; ¿acaso no conduce la suspensión del juicio a la inacción estéril? Arcesilao reconocía que tenemos necesidad de un criterio (κανών) de acción, que situaba en lo razonable (εὔλογον). Con ello no hay que entender lo «probable» (πιθανόν) de que más tarde hablará Carneades, sino unas acciones que concuerdan entre sí para formar un todo coherente y

justificable. Lo razonable es aquello a lo que llegamos cuando hemos examinado las razones y las contra-razones de un acto que hay que realizar, y del que, en último término, podemos dar razón a nosotros mismos y a los demás.

Es evidente, pues, que si Arcesilao se acerca a los escépticos en sus ataques contra el dogmatismo estoico y la teoría del conocimiento expuesta por el Pórtico, no es de ningún modo un escéptico, porque la «suspensión de juicio» no le lleva en absoluto a justificar la indiferencia y la inacción. Por su moral, se acerca un poco a los estoicos, y si sigue siendo académico, lo es por su método dialéctico que desmonta los argumentos de los adversarios; no ha basado su escepticismo mitigado en un examen de las contradicciones propias de los testimonios sensibles, como hacían los discípulos de Pirrón, sino en unas discusiones en las que se podía encontrar un lejano eco de los diálogos platónicos y del método socrático.

Arcesilao muere hacia el año 240. Unicamente conocemos de nombre a quienes le suceden en la dirección de la escuela: Lacides, Telecles y Evandro, dos focenses, y Hegesino (llamado también Hegesilao) que fue el maestro de Carneades; no sabemos casi nada de su vida ni de su enseñanza.

b) *Carneades.*

Nació en Cirene hacia el año 219 a. C. Tuvo como maestro al académico Hegesino, a quien sucedió a la cabeza de la escuela, y al estoico Diógenes el Babilonio. Leyó con aplicación los libros de los filósofos del Pórtico y, sobre todo, los de Crisipo, del que acostumbraba a decir: «Si Crisipo no hubiera existido, yo no sería nada.» En el año 156 se le confió una embajada a Roma con Diógenes el Babilonio y el peripatético Filolao, a fin de defender la causa de Atenas sobre la multa que le fuera impuesta a consecuencia del saqueo de Orope. Su discurso ante el Senado y sus conferencias, en las que resaltaba los aspectos opuestos y contradictorios de las diferentes morales, tuvieron un éxito enorme, principalmente ante la juventud, hasta tal punto que Catón, respetuoso con las viejas tradiciones, les hizo expulsar de Roma. Todos los antiguos están de acuerdo en alabar la potencia espiritual de Carneades, que, con Crisipo, fue tenido como uno de los más importantes filósofos desde Aristóteles hasta Plotino. Era tal su talento oratorio que sus adversarios huían cuando le veían llegar; hasta mucho tiempo después de su muerte fue muy corriente una expresión proverbial aplicada a las cuestiones insolubles y que decía que ni el mismo Carneades, aunque el infierno lo dejara en libertad, podría resolverla. El fin de su vida estuvo entristecido por la

enfermedad y la ceguera; murió el año 129 y, al sobrevenir un eclipse de luna en ese momento, algunos dijeron que el astro se había ocultado en señal de duelo. Carneades no escribió nada, pero sabemos, por Cicerón y Sexto Empírico, que nos transmiten algunas tradiciones orales, que su enseñanza versaba sobre tres puntos: la teoría de la certeza, la existencia de los dioses y el bien soberano; Carneades ataca en estos tres puntos la doctrina estoica.

Carneades se niega a adoptar el criterio estoico de la «representación comprensiva»; en efecto, nuestros sentidos nos engañan y, además, toda percepción es subjetiva; no percibimos con evidencia y no puede pensarse que ninguna imagen sea clara por sí misma. Nosotros únicamente nos fiamos de lo probable, de lo verosímil, porque nunca podemos llevar hasta su término un trabajo crítico respecto a una impresión venida de fuera. Los estoicos pretendían que la tarea de la dialéctica consistía en enseñarnos a saber distinguir lo verdadero de lo falso; según Carneades, la dialéctica sólo puede aumentar nuestra confusión. Retomando la argumentación por medio del sorites, Carneades muestra que, si enumeramos los números, somos incapaces de decir dónde acaba lo «poco» y dónde comienza lo «mucho». ¿Cuándo podemos hablar de montón si, partiendo de un grano, añadimos uno a uno otros granos a aquel primer grano? ¿Cuándo engendra la modificación cuantitativa una modificación cualitativa? ¿Dónde aparece lo discontinuo en el núcleo de lo continuo? Nuestros conceptos no nos permiten dar cuenta de una evolución creadora. Debemos concluir, pues, que todo sigue siendo ἀκαταληπτόν, imperceptible. Clitómaco, lleno de admiración por la argumentación de Carneades, decía: «Expulsar de nuestra alma ese monstruo temible y feroz que se llama la precipitación de juicio, tal ha sido el trabajo hercúleo que Carneades ha llevado a cabo.» Nada es cierto, pues, y la única actitud que exige la sabiduría es la suspensión del juicio; el sabio no afirma nada, se limitará únicamente a lo verosímil y a lo probable (πιθανόν).

Carneades combatía igualmente la teología de los estoicos. Para éstos, los dioses son seres vivientes que rigen el desarrollo del tiempo del mundo; el transcurso de las cosas y la estructura del universo son, por tanto, el producto de una Providencia que es amor; de ahí se deriva que el hombre debe amar al destino y someterse a él aceptando todo lo que le suceda. Carneades ataca este optimismo finalista. ¿Cómo puede una teoría finalista explicar las enfermedades, los azotes de la naturaleza, la existencia de animales dañinos? Si todo ocurre según la voluntad de los dioses, habrá que decir que éstos rigen igualmente el ritmo de las mareas y los accesos de fiebre. Por lo que se refiere a la adivinación, a

la que los estoicos concedían un gran crédito en la medida en que veían en ella una posible comunicación del hombre con lo que los dioses habían decretado para el futuro, Carneades la reduce a un conjunto de supersticiones, de las que por su propio interés debe desembarazarse la religión.

Por esta razón atacaba Carneades las teorías estoicas sobre el destino, como sabemos principalmente por el *De fato* (cap. XIV) de Cicerón. Si hacemos nuestra la tesis de Crisipo, según la cual todo se encadena de acuerdo con el orden del destino, no podemos seguir hablando de libertad: «Si todo sucede por causas antecedentes, dice Carneades, todos los acontecimientos están ligados entre sí por un estrecho encadenamiento natural. Si ello es así, la necesidad lo produce todo y, por consiguiente, nada está en nuestro poder. Ahora bien, hay algo que está en nuestro poder; pero si todo sucede según el destino, todo sucede según causas antecedentes y, por tanto, todo lo que sucede no sucede según el destino.» Para él todo ocurre, ciertamente, en función de un encadenamiento necesario, pero nada es verdadero desde toda la eternidad y nadie puede conocer los acontecimientos futuros con una verdadera certeza; el futuro es verdadero o falso pero no puede ser conocido. No hay necesidad tampoco de invocar el *clinamen* de los epicúreos para salvar la libertad humana: la causa del movimiento voluntario se encuentra en la libertad que reside en nosotros y que es autodeterminante; por ello, una acción voluntaria no es previsible, y pretender lo contrario equivaldría a decir que está predeterminada.

En lo que respecta a la moral de Carneades, parece que se ha contentado con ser un arte de vivir lleno de prudencia y haciendo suya la vieja fórmula: *voluptas cum honestate*. El sabio debe buscar los bienes naturales, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, hacia los que está empujado por una especie de inclinación natural que puede servir de criterio práctico. Sobre este punto, las ideas de Carneades estaban, pues, bastante cerca de las de los estoicos, pero difiere de ellos al negar todo su orgulloso dogmatismo y al combatir su ciencia y su argumentación.

Podemos decir que la importancia de Carneades en la historia de las ideas procede, sobre todo, de las virulentas críticas que dirigió contra los estoicos y que obligaron a éstos a precisar su doctrina y a responder a unas objeciones de peso.

A la muerte de Carneades toma la dirección de la escuela Clitómaco de Cartago, y gracias a él conocemos las doctrinas de su maestro. Cicerón, que lo estimaba mucho, parece haberse inspirado en él para sus *Académicas*. Entre sus discípulos se cita a Carmadas, célebre retórico de prodigiosa memoria, que combatía todas las opiniones que se formulaban ante él; igualmente, se menciona

a Metrodoro de Estratónica, que abandonó la escuela de Epicuro para integrarse en la Academia.

Clitómaço murió hacia el año 110, y le sucedió como escolarca Filón de Larisa.

c) *Filón de Larisa.*

Nació en Larisa hacia el año 145 a. C. y llegó a Atenas cuando tenía veinticuatro años. Alumno de Clitómaco y del estoico Apolodoro, es presentado a veces como el fundador de la cuarta Academia. En el momento de la guerra entre Mitrídates y los romanos fue a refugiarse a Roma en el año 88, acompañado de varios notables. Allí impartió enseñanza y cosechó mucho éxito, especialmente ante Cicerón. Filón de Larisa nunca volvió a Grecia y debió morir hacia el año 85. Ninguna de sus obras ha llegado hasta nosotros.

El problema esencial que se planteó Filón fue el de la certeza; criticó el dogmatismo estoico, sin acudir pura y simplemente a las ideas de Platón y sin dar su adhesión al escepticismo. No es fácil reconstruir su doctrina, y nos apoyaremos para hacerlo en las conclusiones de V. Brochard.

Filón creía en la existencia de la verdad, pero negó al hombre la posibilidad de conocerla con certeza. La naturaleza ha ocultado la verdad y nosotros no podemos llegar hasta ella, a pesar de que debemos hacer todo lo que está en nuestro poder para acercarnos a ella: «No renunciamos por el cansancio a la persecución de la verdad; todas nuestras discusiones, al enfrentar opiniones contrarias, no tienen más finalidad que la de hacer brotar, la de hacer surgir una chispa de verdad, o algo que se le aproxime.» De esta forma, si se nos niega la certeza, ello no se debe a la misma naturaleza de las cosas, sino a las condiciones del conocimiento. Podríamos decir, pues, que Filón se acerca a Platón en cuanto al fondo, y a Carneades en cuanto al método.

El filósofo se parece, en última instancia, al médico, que debe convencer al enfermo para que tome los remedios favorables, y reducir a nada el efecto de las palabras de aquellos que quieren hacerle recomendaciones contrarias. El filósofo es, ante todo, alguien que exhorta con buenos consejos; del mismo modo que el médico intenta dar la salud al enfermo, el filósofo intenta conducirle a la felicidad.

Añadamos que Cicerón habla de una enseñanza esotérica dada por Filón y de la que nada sabemos; San Agustín piensa que los alumnos de Filón estaban iniciados en el tesoro oculto de los dogmas de Platón.

Entre los alumnos de Filón de Larisa hay que citar a Antíoco de Ascalón, que enseñó en Alejandría, donde fue amigo de Lúculo, y posteriormente en Atenas, donde Cicerón, que huía de la dictadura de Sila, le encontró dirigiendo la Academia. Murió en el año 69 a. C., poco después de haber acompañado a Lúculo a Siria. Se declaró adversario de la Academia Nueva.

Así, pues, con Filón de Larisa termina la historia de la Academia. Cicerón, y después Cota, perpetuaron su recuerdo en Roma; encontró adeptos en Alejandría, en las personas de Heráclito de Tiro y de Eudoro de Alejandría, pero podemos decir que había dejado de existir como escuela organizada.

Jean BRUN

BIBLIOGRAFIA

V. BROCHARD: *Les sceptiques grecs*, París, 1887. (Varias reediciones.)

H. CHERNISS: *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.

H. L. HERTER: *Platons Akademie*, 2.ª ed., Bonn, 1952.

Ph. MERLAN: *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

L. ROBIN: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, París, 1944.

5. Aristóteles y el Liceo

Una simplificación retrospectiva, acreditada desde los últimos tiempos de la Antigüedad, pretende que la filosofía de finales del siglo v (a. de C.) y de la primera mitad del siglo IV (a. de C.) estuvo dominada por la sucesión continua de tres grandes pensadores: Sócrates, Platón y Aristóteles. Realmente se sabe desde siempre que, al igual que Platón no fue el único socrático, Aristóteles no fue el único discípulo de Platón. Pero la pérdida de las obras de Jenócrates y Espeusipo, condiscípulos de Aristóteles en la Academia, y, más aún, la pérdida de las lecciones del propio Platón han falseado sin duda, dramatizándola, la historia de las relaciones de Aristóteles con la Academia, y de su ruptura con ella. Actualmente sabemos mejor en qué sentido fue Aristóteles platónico disidente. Lo fue sin duda en mayor medida de cuanto permita creerlo el contenido de la obra conservada de Platón, es decir, los *Diálogos,* conforme a los cuales se tiene una excesiva tendencia a medir su doctrina. Fue disidente con plena convicción, pero tras haber participado largo tiempo, incluso en vida de Platón, en las discusiones internas de la Academia, cuyas huellas podríamos rastrear mejor en su obra si tuviéramos un conocimiento más cabal de Espeusipo y de Jenócrates. Actualmente comprendemos mejor lo que debió ser, hacia el año 350 (a. de C.), el extraordinario hervidero de ideas de que fue escenario la Academia platónica. Si, muy singularmente, fue el aristotelismo quien nació de esta confrontación, no es exagerado decir que, desde esta época, se fijaron igualmente los jalones de lo que sería mucho más tarde el neoplatonismo.

I. Vida de Aristóteles.

Las tradiciones biográficas relativas a Aristóteles pueden parecer numerosas. (Se las encontrará reunidas en I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg, 1957.) Pero los documentos de la época son muy escasos, y no se encuentra, en las obras de Aristóteles, ninguna alusión directa a las circunstancias de su vida: incluso la *Política* parece ignorar la actividad de Aristóteles y, ateniéndonos solamente a ella, no se hubiera sabido nunca que Aristóteles fue el preceptor de Alejandro.

Werner Jaeger (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923) divide la vida de Aristóteles, según la tripartición propia de las novelas educativas, en años de aprendizaje (hasta el año 348 a. de C.), años de viaje (348-335) y años de madurez (335-322). Esta división, aunque anacrónica, es cómoda.

En el año 385 ó en 384, Aristóteles nace en Estagira, pequeña ciudad de Macedonia, no lejos del actual monte Athos. Su padre, Nicómaco, era médico del rey Amintas III de Macedonia (padre de Filipo). Descendía de una familia de Asclepíades, una de las dinastías médicas que pretendían ser descendientes de Asclepios. Este origen explica simultáneamente el interés de Aristóteles por la biología y sus relaciones con la corte de Macedonia. En el 367 ó 366, Aristóteles se dirige a Atenas con el fin de estudiar (tiene dieciocho años) convirtiéndose en la Academia en uno de los discípulos más brillantes de Platón. Ya como repetidor o asistente, conocido por su pasión por la lectura (Platón le llamaba, quizá con cierta condescendencia, «el Lector»), colabora algo más tarde en la enseñanza y publica diálogos (como *Gryllos* o *De la retórica*, dirigido contra la escuela rival de Isócrates), que desarrollan, incluso exagerándolas a veces (como en *Eudemo* o *Del alma*), tesis platónicas.

En el año 347 muere Platón, no sin haber designado como sucesor, en la dirección de la escuela, a su sobrino Espeusipo. Desde la Antigüedad, biógrafos malintencionados han querido ver en esta elección de Platón la causa real de la ruptura de Aristóteles con la Academia. Aristóteles conservará, al menos, un fuerte odio contra Espeusipo. El mismo año, quizá por instigación de su maestro, Aristóteles fue enviado, con su condiscípulo Jenócrates y su futuro discípulo Teofrasto, a Asso (Eólida), donde se convirtió en consejero político y amigo del tirano Hermias de Atarnea, con cuya sobrina, Pitia, se casaría más tarde. Paralelamente, Aristóteles abre una escuela, en la que afirma ya su originalidad. Inicia investigaciones biológicas (la mayor parte de los nombres de los lugares y plantas citados se refieren a esta región). En el año 345 ó 344, es decir, tras haber pasado tres años junto a Hermias, Aristóteles, quizá por invitación de Teofrasto, se dirige a la isla vecina de Lesbos, en Mitilene. En el año 343 ó 342 es llamado a Pela, corte del rey de Macedonia, que le confía la educación de su hijo Alejandro. Allí Aristóteles conoce el fin trágico de Hermias, caído el año 341 en manos de los persas, y le consagra un himno. Del preceptorado en sí y de su estancia en Pela, que se alarga durante ocho años, no se sabe prácticamente nada.

A la muerte de Filipo (335-334), Alejandro sube al trono. Aristóteles regresa a Atenas, en donde funda el Liceo o *Peripatos* (especie de peristilo donde paseaba discutiendo), escuela rival de la Academia. Enseña allí durante trece años.

En el 323 muere Alejandro durante una expedición a Asia. Se produce en Atenas una reacción antimacedónica. Aristóteles, en realidad sospechoso de macedonismo, es amenazado con un proceso por impiedad. Se le reprocha oficialmente haber «inmortalizado» un mortal, Hermias, dedicándole un himno. Aristóteles prefiere abandonar Atenas antes que correr la suerte de Sócrates. No quiere, dice, dar a los atenienses la ocasión de «cometer un nuevo crimen contra la filosofía». Se refugia en Calcis, en la isla de Eubea, de donde procedía su madre. En dicho lugar moriría al año siguiente, a los sesenta y tres años de edad.

En su testamento, que nos ha conservado fundamentalmente Diógenes Laercio, Aristóteles coloca a su familia (su hija, su hijo Nicómaco y su segunda mujer Herpillis) bajo la protección de Antipáter, lugarteniente de Alejandro. Entre los tutores designados por Aristóteles se encuentra Teofrasto, que le sucedería en la dirección del Liceo. Esta solicitud de Aristóteles por su familia le distingue de otros filósofos griegos que, como Platón, Epicuro o Zenón el estoico, eran solteros, o bien, como Sócrates, despreciaban a su mujer. Aristóteles pide también que se libere a sus esclavos «cuando hayan alcanzado edad conveniente».

II. Las obras.

Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grupos: por una parte, las obras publicadas por Aristóteles, perdidas en la actualidad; por otra, obras que no fueron publicadas por Aristóteles, y que no estaban destinadas a ser publicadas, pero que fueron recogidas y conservadas.

Todo inclina a pensar que es al primer grupo de escritos al que se aplicaría la denominación de «obras exotéricas», empleada por el propio Aristóteles. Pero estas obras se perdieron, como otras muchas obras antiguas, durante los primeros siglos de la era cristiana. Conocemos, sin embargo, sus títulos por las listas conservadas de las obras de Aristóteles, y tenemos una idea de su contenido por las citas o las imitaciones que de ellas hicieron los autores antiguos posteriores. La filología alemana del siglo XIX ha recogido pacientemente estos fragmentos. La primera edición importante es la de Rose (1863, y fundamentalmente 1870, en el volumen V de la edición de la Academia de Berlín). Estas obras son, por su forma literaria, comparables a las de Platón, y la

mayor parte de las mismas parecen haber sido diálogos. Sin duda alguna, era a tales obras a las que se refería Cicerón cuando celebraba la «suavidad» del estilo de Aristóteles, comparando su curso a un «río de oro». Pero el contenido de estas obras, en cuya reconstitución se trabajaba desde hace un siglo, no deja de plantear problemas a los historiadores. Porque este «Aristóteles perdido» no tiene nada de «aristotélico», en el sentido del aristotelismo de las obras conservadas; desarrolla temas platónicos, e incluso exagera a veces las posiciones de su maestro (por ejemplo, en un fragmento que parece remitirse al diálogo *Eudemo* o *Del alma*, compara las relaciones entre el alma y el cuerpo con una unión contra natura, semejante al suplicio que los piratas del Tirreno infligían a sus prisioneros, encadenándoles vivos a un cadáver). Basándonos en la comprobación de que Aristóteles, en sus obras no destinadas a la publicación, critica a sus antiguos amigos platónicos, se ha podido plantear la pregunta de si no profesaba una doble verdad: una destinada al gran público, y otra «esotérica», reservada a los estudiantes del Liceo. Pero, generalmente, se piensa en la actualidad que estas obras literarias son igualmente obras de juventud, escritas en una época en que Aristóteles era aún miembro de la Academia y se encontraba, por consiguiente, bajo la influencia de Platón. Incluso se han utilizado estos fragmentos para determinar lo que se cree que es el punto de arranque de la evolución de Aristóteles.

Las principales de estas obras perdidas son: *Eudemo* o *Del alma* (en la tradición del *Fedón* de Platón), *Sobre la filosofía* (especie de manifiesto filosófico, en el que pueden reconocerse ya ciertos temas de la *Metafísica*), *Protréptico* (exhortación a la filosofía, que imitarán Cicerón en su *Hortensius*, igualmente perdido, y el filósofo neoplatónico Jámblico, cuyo *Protréptico*, felizmente conservado, copia pasajes enteros del de Aristóteles); *Gryllos* o *De la retórica* (contra Isócrates), *Sobre la justicia* (en la cual se anuncian ciertos temas de la *Política*), *Del buen nacimiento*, un *Banquete*, etc.

El segundo grupo está constituido por una serie de manuscritos de Aristóteles, notas en su mayor parte, que utilizaría para dictar sus cursos en el Liceo (notas no tomadas por los estudiantes, como se creyó largo tiempo). Estas obras son a menudo llamadas esotéricas (destinadas al uso interno de la escuela), o también acroamáticas (es decir, destinadas a la enseñanza oral). Desde la Antigüedad se extendió una leyenda totalmente novelesca acerca de cómo estos manuscritos llegaron a la posteridad (Plutarco, *Vida de Sila*, 26; Estrabón, XIII, 54). Según ella, los manuscritos de Aristóteles y de Teofrasto habrían sido legados por este último a su antiguo condiscípulo Neleo; los herederos de Neleo, personas

incultas, los habrían ocultado en una cueva de Eskepsis para sustraerlos a la avidez bibliográfica de los reyes de Pérgamo; muchos años más tarde, en el siglo I, sus descendientes los habrían vendido a precio de oro al filósofo peripatético Apelicón de Teos, que los llevó a Atenas. Finalmente, durante la guerra contro Mitrídates, Sila se apoderó de la biblioteca de Apelicón y se la llevó a Roma, donde la compró el gramático Tiranion, a quien a su vez compró las copias Andrónico de Rodas, el último escolarca (jefe de la escuela) del Liceo, que le permitieron publicar, hacia el año 60, la primera edición de las obras esotéricas de Aristóteles y de Teofrasto.

Esta descripción es, en parte, inverosímil. En efecto, es incomprensible que el Liceo, que subsistió sin interrupción tras la muerte de Aristóteles, se dejara despojar del manuscrito del fundador de la Escuela. Por otra parte, ciertos textos de filósofos estoicos y, sobre todo, epicúreos, únicamente se explican por el conocimiento, al menos indirecto, de las obras esotéricas de Aristóteles, que no pueden haber sido, por consiguiente, ignoradas totalmente durante más de dos siglos. Finalmente poseemos un catálogo de las obras de Aristóteles que remonta a Ariston de Ceos (finales del siglo III), que testimonia que en esta época estaban ya en circulación, aunque bajo otros títulos, y agrupados de forma distinta, los textos que actualmente leemos. Sigue siendo cierto que la primera gran edición de las obras de Aristóteles es la de Andrónico, aunque fuera éste quien expandió la noticia que anteriormente señalábamos, acaso para acentuar la novedad. A partir de Andrónico, las obras de Aristóteles iniciarán su verdadera carrera dando lugar a innumerables comentarios. En la actualidad leemos las obras de Aristóteles en la forma y, generalmente, bajo el título que les dio Andrónico.

Que el mismo Aristóteles no haya publicado sus obras más importantes, y que éstas no hayan aparecido ante el gran público hasta dos siglos y medio después de su muerte, origina un conjunto de circunstancias cuyas consecuencias repercuten en su lectura e interpretación.

Andrónico fue un editor fiel que nada añadió de su cosecha. Pero tenía ante sus ojos una masa desordenada de pequeños tratados, que habían sufrido ya por parte de los primeros discípulos de Aristóteles —seguramente de Eudemo y, quizá, de Teofrasto— un primer trabajo de ordenación. Andrónico emprendió la tarea de agrupar todos estos tratados dispersos y dispares, cuyo título nos ha conservado el catálogo más antiguo antes citado, en un número limitado de grandes conjuntos. Resulta que los libros de Aristóteles que conocemos actualmente jamás fueron editados como tales por el propio Aristóteles. Aristóteles no es, por ejemplo, el

autor de la *Metafísica,* sino de catorce pequeños tratados (sobre la teoría de las causas en la historia de la filosofía, sobre las principales dificultades filosóficas, sobre el principio de contradicción, sobre las significaciones múltiples del ser, sobre acto y potencia, sobre Dios, etc.), que los editores consideraron oportuno agrupar y a los cuales, a falta de explicaciones expresas del propio Aristóteles, se les dio el título parcialmente arbitrario de *Metafísica* (es decir, tratado que deberá leerse después de la *Física*). No hay que asombrarse ante el hecho de que la *Metafísica* y las restantes obras de Aristóteles se presenten muy a menudo como una agrupación de estudios más o menos independientes, sin que se capte la progresión entre una y otro, encontrándose repeticiones, e incluso, a veces, contradicciones. Pero no debe achacársele a Aristóteles, puesto que, sin duda alguna, jamás hubiera entregado estas obras al público bajo su actual forma inconclusa.

Por otra parte, Andrónico se encontró a veces con «dobletes», es decir, diversas versiones diferentes, y probablemente sucesivas, de un mismo curso, habiendo juzgado conveniente publicarlas todas. De este modo nos encontramos con tres Éticas de Aristóteles: *Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco* y *Gran Moral.* Dentro de una misma obra encontramos a veces dos desarrollos paralelos sobre el mismo tema: por ejemplo, sobre el placer en los Libros VII y X de la *Ética a Nicómaco,* contra la teoría platónica de las Ideas y de los Números en los Libros A y MN de la *Metafísica.*

Finalmente, Andrónico, que también era filósofo y había meditado acerca del orden en el cual debe enseñarse la filosofía, se esforzó en ordenar los escritos de Aristóteles según un plan didáctico. Comienza, pues, por la lógica, inspirándose en una indicación de Aristóteles (Metafísica, Γ 3, 1005 b 2-5), según la cual la lógica no sería un saber, sino una propedéutica del saber. Sitúa la metafísica después de la física. Deja para el final los tratados de técnica retórica y poética, etc. Este orden sistemático tiene un inconveniente si se admite acríticamente: al sustituir de modo inevitable al orden cronológico de la composición de los tratados, ya oculto por la agrupación bajo un mismo título de disertaciones de épocas diferentes, contribuye no poco a fijar el *corpus* aristotélico en una totalidad impersonal, por lo que se olvida rápidamente su ligazón con el filósofo llamado Aristóteles. De este modo, se debe en gran parte a una circunstancia totalmente externa a su publicación, así como a la naturaleza escolar de las obras conservadas, el que se le haya otorgado carácter sistemático, por sus intérpretes, a la filosofía de Aristóteles. Por el contrario, la forma literaria y dialogada de las obras de Platón ha podido, independientemente de cualquier cuestión de contenido, preservar al platonismo de cualquier escolarización. En realidad, sabemos actual-

mente que los cursos de Platón en la Academia, no conservados, tenían también forma didáctica, es decir, tan escolásticos como los de Aristóteles. Por las mismas razones, sería tan injusto como inexacto oponer al estilo del «divino Platón» la sequedad y aun la oscuridad del de Aristóteles. El lector se irrita en principio, tanto por el carácter elíptico y alusivo de la argumentación, como por la acumulación aparentemente inútil de argumentos, simplemente coordenados. Pero para hacer un juicio adecuado es necesario recordar la finalidad didáctica de estos textos y, más aún, las particularidades de la enseñanza aristotélica, que, dentro de la tradición socrática, debía tener un carácter más dialogado que monológico. Ya no es el maestro quien dialoga con los discípulos, sino que las tesis mismas dialogan, a menudo tomadas de filósofos del pasado, en el espíritu del maestro. Asistimos así, en la obra de Aristóteles, no a la exposición dogmática de una doctrina, sino al devenir a veces laborioso de una verdad que se abre camino entre dificultades y contradicciones. Por consiguiente, no debe asustarnos el no encontrar prácticamente ningún silogismo en los tratados de Aristóteles, sino el verlos más bien ordenarse según una estructura que el propio Aristóteles denominaba «dialéctica», es decir, procediendo, al modo del diálogo, por un intercambio de argumentos a favor y en contra.

Ello no quiere decir que los tratados de Aristóteles carezcan de calidad literaria, aunque las transiciones suelen ser flojas (el discurso oral las supliría), Aristóteles ha anotado cuidadosamente las fórmulas destinadas a impresionar a sus auditores. Igualmente, al comienzo o al fin de un libro, el estilo sostenido, el tono deliberadamente enfático, el recurso a las citas de poetas, testimonian que nos encontramos ante pasajes perfectamente redactados que evocan el estilo y a veces el contenido de sus obras exotéricas. Tal ocurre con el *Prooemium* (Introducción) de la *Metafísica,* con el final del libro Λ de la *Metafísica,* con la conclusión de los tratados de lógica, con la introducción general a los tratados biológicos (Libro I del tratado *De las partes de los animales*), con la conclusión de la *Ética a Nicómaco.* En ellos, Aristóteles logra sin esfuerzo la amplitud del estilo retórico, con sus vacilaciones, sus antítesis, su progresión casi apremiante, tal como lo habían ilustrado ya Tucídides, en los discursos que esmaltan su obra histórica, y el propio rival de Aristóteles, Isócrates.

Damos a continuación la lista de las obras que de Aristóteles se conservan. Lo más sencillo es, en este caso, conservar los títulos, ya tradicionales, e incluso el orden de edición de Andrónico de Rodas. Es el sistema seguido por Bekker en la gran edición de la Academia de Berlín (volúmenes I y II, 1831). A esta última edición remiten, desde hace más de un siglo, las referencias de los

aristotélicos. De este modo, 984 b 12 significa: página 984, 2.ª columna, línea 12, de la edición Bekker. He aquí la lista:

Organon (este término, que significa «instrumento», es, por excepción, posterior a Andrónico, y sirve para designar el conjunto de tratados lógicos).

Categorías.

De la Interpretación (en realidad, teoría de la proposición).

Primeros Analíticos (dos libros)..

Segundos Analíticos (dos libros).

Tópicos (ocho libros).

Refutaciones de sofismas.

Física (ocho libros).

Tratado *Del Cielo* (cuatro libros).

De la generación y de la corrupción (dos libros).

Meteorológicos (cuatro libros, de los cuales el cuarto parece apócrifo).

Tratado *Del alma* (tres libros).

Pequeños tratados biológicos (*De la sensación y de lo sensible, De la memoria y del recuerdo, Del sueño y de la vigilia, De los sueños, De la interpretación de los sueños, De la longevidad y de la brevedad de la vida, De la juventud y de la vejez, De la vida y de la muerte, De la respiración*).

Historia de los animales (en realidad, «investigaciones sobre los animales»; en el título griego, la palabra *historia* debe entenderse, como en Herodoto, en el sentido de «catálogo de hechos») (diez libros).

De las partes de los animales (cuatro libros).

Del movimiento de los animales.

De la marcha de los animales.

De la generación de los animales (cinco libros).

Problemas (treinta y ocho libros).

Sobre Jenófanes, Meliso y Gorgias.

Metafísica, catorce libros (como le ha sido añadido posteriormente un libro (α) entre los libros *A* y *B,* habitualmente se han designado los libros de la *Metafísica* con letras griegas más que con cifras romanas: de este modo, la serie es la siguiente: Α α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ Ν. La primera mitad de *K* no es auténtica).

Ética a Nicómaco (este Nicómaco es, probablemente, el hijo de Aristóteles. El título griego, que más exactamente debería traducirse como «Ética Nicomáquea», no permite decidir si Nicómaco es el destinatario de este escrito o ha sido su editor) (diez libros).

Gran moral (dos libros).

Ética a Eudemo, cuatro libros (las mismas indicaciones que para el título *Ética a Nicómaco.* Eudemo era un discípulo de Aristóteles).

Política (ocho libros).
Económica (dos libros).
Retórica (tres libros).
Poética (falta la segunda parte, sobre la comedia).

Unicamente hemos excluido de esta lista algunas obras raras, evidentemente apócrifas: el tratado *Del mundo* y la *Retórica a Alejandro*. Hemos mantenido los *Problemas* (colección de problemas de mecánica, de medicina, de teoría musical, etc., con sus soluciones), aunque sólo algunos de ellos remonten a Aristóteles, habiendo sido añadidos los restantes con el transcurso de los tiempos. Igualmente hemos mantenido el tratado *Sobre Jenófanes*, la *Gran Moral* y los llamados *Económica*, que aunque de redacción posterior a Aristóteles, su contenido es sin duda alguna aristotélico.

Conviene añadir a esta lista la *Constitución de Atenas* (una de las ciento cincuenta y ocho constituciones redactadas por Aristóteles), papiro descubierto en 1890 por F. G. Kenyon.

Desde finales del siglo XIX y, principalmente, a partir de las obras decisivas de Werner Jaeger (1912 y 1923), los eruditos se han esforzado en rastrear, dentro de esta masa de escritos no fechados, la evolución del pensamiento de Aristóteles. Anteriormente hemos presentido la dificultad de tal tarea. La mayor parte de las obras editadas por Andrónico reúnen escritos de épocas diferentes (así, la *Metafísica* se extiende a lo largo de casi toda la carrera de Aristóteles; lo mismo ocurre respecto a la *Política*), y a menudo dentro de un mismo capítulo un análisis atento permite descubrir capas correspondientes a épocas distintas. A falta del apoyo que, como ocurriera con Platón, pudieran prestar las alusiones históricas, las referencias de una obra a otra (que, en el caso de Aristóteles, muy bien pueden haber sido interpoladas) y sin poder tampoco apoyarse en criterios estilísticos, Jaeger recurrió a una *hipótesis ingeniosa: el Corpus* de Aristóteles, en conjunto, entraña y ofrece contradicciones; sin embargo, Aristóteles no puede haber sostenido simultáneamente *tesis* contradictorias; *se admitirá, por consiguiente,* que estas tesis no son simultáneas, sino sucesivas, y, más precisamente, que, de dos tesis contradictorias, la tesis más platonizante es la más antigua. La verosimilitud que servía de base a esta última regla parecía además confirmada por el platonismo de las obras perdidas, consideradas generalmente como obras de juventud.

Esta hipótesis es seductora, aunque parcialmente arbitraria. Podría imaginarse, por el contrario, un Aristóteles oponiéndose violentamente a su maestro en el ardor de la juventud y no dudando más tarde, cuando se encontraba en posesión de los prin-

cipios de su propia filosofía, en tomar de nuevo en cuenta tal o cual tesis platónica. De hecho, es en los *Tópicos* (obra considerada como antigua, puesto que muestra aún la huella de las discusiones de la Academia) y en la *Ética a Eudemo* (primera versión del curso de Aristóteles sobre la ética) donde se encuentra una de las tesis más antiplatónicas: la de la equivocidad del Ser y del Bien. Unicamente en un campo, en el de la psicología, se ha llegado a una casi certeza a partir de la obra de F. Nuyens (*Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles,* Utrecht, 1939). Al principio (*Eudemo, Protréptico*), Aristóteles describe la relación entre el alma y el cuerpo como una yuxtaposición contra natura. En una fase intermedia, considera al cuerpo como un instrumento del alma, que es al cuerpo lo que el piloto a la nave; finalmente, en el tratado *Del alma* da un paso más hacia la unidad sustancial del alma y el cuerpo, haciendo del alma la forma del cuerpo. Algunos de sus discípulos irán aún más lejos, en este mismo sentido, profesando que el alma es de naturaleza corporal.

Pero existen pocos campos en la obra de Aristóteles en los cuales pueda deducirse una evolución lineal de este tipo. Por lo general, nos encontramos en presencia de caminos paralelos o que se entrecruzan y que, al comienzo, únicamente poseen carácter exploratorio. Donde la vía parece libre y el terreno fecundo, Aristóteles se compromete de cuerpo entero, y sólo más tarde se preocupará, con mayor o menor éxito, de unificar los resultados de estas idas y venidas contrapuestas. La filosofía de Aristóteles no deriva consecuencias a partir de principios, ni deduce la pluralidad de la unidad; es pluralista desde su punto de partida, y su unidad es únicamente «buscada». Estos rasgos, que se desprenden ya de la estructura discontinua y dispersa de la obra de Aristóteles, reaparecerán al analizar su pensamiento.

III. Aristóteles y el platonismo.

Sea cual sea la incertidumbre que reine sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, existen todas las razones para creer que, educado en la escuela platónica, tuvo, al principio, el afán de precisar las razones filosóficas de su ruptura con ella. Recogiendo una palabra de Platón respecto a Homero (*República,* X, 595 c), declara solemnemente al comienzo de la *Ética a Nicómaco,* que, aunque le sean tan queridas la amistad como la verdad, debe sin embargo preferir la segunda a la primera (1, 1906 a 11-17).

Aristóteles critica la teoría platónica de las Ideas en los libros *A* y *MN* de la *Metafísica*: en el primero de estos textos habla todavía de los platónicos en primera persona del plural, prueba de que aún se consideraba como uno de ellos en el momento en que lo escribió. De hecho, la crítica de la teoría de las Ideas se había convertido ya en un tema clásico de discusión dentro de la Academia: el primer testimonio literario de esta puesta en cuestión, que debía dar lugar en seguida a series de argumentos «a favor» y «en contra», cada vez más estereotipados, nos lo proporciona el propio Platón, en la primera parte de su *Parménides*. Aristóteles había contribuido activamente a este debate en un tratado muy técnico, el *De ideis*, desgraciadamente perdido, pero del cual Alejandro de Afrodisias nos ha transmitido largos fragmentos en su comentario a la *Metafísica*, A, 9, que no es sino un resumen.

En los libros M y N de la *Metafísica*, en donde Aristóteles habla esta vez de los platónicos en tercera persona de plural, la crítica se hace más acerba todavía y se extiende a las explicaciones que Platón había dado de su doctrina en la enseñanza oral, explicaciones que conocemos principalmente, en realidad, por la exposición crítica que de ellas hace Aristóteles. Platón había afirmado que las Ideas son Números, no números matemáticos, sino Números ideales, es decir, Ideas de Números, como la Unidad, la Dualidad (o Díada), etc. Platón pretendía generar los propios Números ideales a partir de dos principios, el Uno, o principio formal, y el indefinido, o Díada indefinida de lo grande y de lo pequeño, que jugaba, según Aristóteles, el papel de principio material. Este matematicismo («las matemáticas han llegado a ser toda la filosofía para los modernos», *Metafísica*, A, 9, 992 a 31) repugnaba tanto más a Aristóteles cuanto que había tomado, en los dos sucesores de Platón en la dirección de la Academia, Espeusipo y Jenócrates, antiguos condiscípulos de Aristóteles, un giro a menudo exagerado. Espeusipo no conocía otro número que el matemático y, renunciando desde este momento a engendrar el mundo a partir de principios comunes, lo reducía a «una serie de episodios, al modo de una tragedia siniestra». En cuanto a Jenócrates, elevaba el número matemático a Número Ideal, y caía entonces en un cierto tipo de misticismo dualista, para el cual lo indefinido no era únicamente uno de los principios del Número, sino la raíz del mal.

Pero los motivos profundos de la oposición de Aristóteles al platonismo pueden deducirse ya de la crítica que dirigía a la teoría platónica de las Ideas, bajo su forma clásica. Una tradición, ilustrada en el célebre fresco de Rafael, *La Escuela de Atenas* (en el cual se ve a Platón señalar con su dedo índice ha-

cia el cielo mientras Aristóteles señala hacia la tierra), pretendió que Aristóteles quería hacer descender hacia la tierra una especulación que Platón había convertido en contemplación de lo divino. La situación de Aristóteles con respecto al platonismo es en realidad mucho más compleja. Aristóteles permanece en una tradición que él mismo interpreta en un sentido dualista: la de Parménides y Platón, según la cual existe una ruptura (*chorismós*) fundamental entre las realidades estables, inmutables y, por consiguiente, objetivables en el discurso y en la ciencia, y las realidades móviles «indeterminadas», que, refractarias a su fijación en el lenguaje riguroso y coherente de la ciencia, son únicamente accesibles a través de la «opinión». Aristóteles no renuncia a esta ruptura; simplemente la desplaza. En lugar de separar dos mundos, como Platón, el mundo inteligible y el mundo sensible, tal separación se opera en el interior del único mundo que Aristóteles tiene por real, separando entonces dos regiones de este mundo: la región celeste, caracterizada, a falta de inmutabilidad propiamente dicha, por la regularidad inmutable de los movimientos que se producen en ella, y la región —o, en sentido estricto, el «mundo»— sublunar (es decir, situado por debajo de la esfera de la luna), ámbito de las cosas que «nacen y perecen» y se encuentran sometidas a la contingencia y al azar. Característica es, a ese respecto, la trasposición que Aristóteles, en un texto de juventud citado por Cicerón (*De Natura deorum*, II, 37, 95), hace sufrir al mito platónico de la caverna: los prisioneros son en este caso troglodítas, y se supone que, después de una larga vida subterránea, por otra parte adornada por todos los recursos del arte humano, acceden bruscamente a la luz del día:

> Viendo bruscamente la tierra, el mar y el cielo, conociendo la extensión de las nubes y la fuerza de los vientos, mirando al sol, reconociendo no solamente su grandeza y su belleza, sino su capacidad de producir el día por la difusión de su luz a través de todo el cielo; viendo después, una vez que la tierra se ha oscurecido por la noche, todo el cielo adornado de estrellas y la diversa claridad de la luna, unas veces creciente, otras menguante, el nacimiento y el ocaso de todos estos astros, su curso fijo e inmutable desde toda la eternidad, viendo, digo, todo esto, creería ciertamente que los dioses existen, y que obra suya son tan grandes cosas.

La alegoría parece perder en este caso toda dimensión mítica: el cielo de que se trata no figura ya otro cielo —porque no hay por qué multiplicar los cielos (*Metafísica*, B, 2, 998 a 17; *Del Cielo*, I, 9, 278 a 26 ss.)—, sino el Cielo real, sensible e inteligible a la vez, que no simboliza, sino que manifiesta in-

mediatamente lo divino (*Metafísica,* E, I, 1026 a 17). Se comprende, pues, que a la cuestión: «¿Existen otros seres distintos a los seres sensibles?», responda Aristóteles, como Platón afirmativamente, fundando en ello la posibilidad de una filosofía que no se reduzca a la física. Solamente que lo inteligible no es ya trascendente al mundo, lo que no quiere por otra parte decir que sea inmanente, como lo admitirán las teologías del Dios cósmico, sino que es una parte de él. Desde este momento, la dualidad tan fuertemente afirmada de los dos mundos, o más exactamente, de las dos regiones del mundo, restablece, por las consecuencias que implica, a pesar de cuanto haya podido decirse (J. Moreau, A. J. Festugière), un sustituto de la trascendencia.

Una de estas consecuencias es que puede ahorrarse la hipótesis de las Ideas. Las Ideas platónicas habían sido planteadas, por ejemplo en el *Cratilo,* como condiciones de posibilidad de la Ciencia: al ser inmutables, proporcionan a la ciencia el objeto estable que lo sensible, siempre en movimiento, no lograría ofrecerles. Y sin embargo, es lo sensible lo que, a través de las Ideas, debe permanecer refrendado por el conocimiento, sin lo cual la ciencia de las Ideas, como lo presiente Platón en la primera parte del *Parménides,* sólo sería la Idea de la ciencia, y no la única ciencia que nos importa, es decir, la ciencia de las cosas existentes. Las Ideas platónicas responderían a dos exigencias: por una parte, estar separadas de lo sensible; por otra, ser idénticas a las cosas sensibles, tener su mismo nombre (lo que Aristóteles, exponiendo las ideas de Platón, expresa por el término de «homonimia»); de este modo, el Lecho en sí debe ser de algún modo lo mismo que los lechos sensibles, sin lo cual no existiría la Idea de estos lechos. Puede resumirse toscamente la crítica de Aristóteles diciendo que tiende a disociar ambas exigencias (o bien las Ideas se encuentran separadas de lo sensible, o bien son idénticas a lo sensible, mostrando después, bajo forma de dilema, que cada una de estas exigencias, tomada rigurosamente, destruye la función misma de la Idea. En efecto, si las Ideas se encuentran separadas son irreconocibles para nosotros (argumento tomado, por otra parte, de Platón, en su *Parménides*); si las Ideas son idénticas a lo sensible, comportan la misma enfermedad que lo sensible, y son nuevamente irreconocibles, aunque por razón inversa a la precedente. Tanto en un caso como en otro, las Ideas no realizan su función, que era ser, no un principio de inteligibilidad en sí, sino un principio de inteligibilidad de lo sensible, y por consiguiente podemos ahorrárnosla.

Se obtendrá una crítica paralela si se considera otra función

de la Idea, su función causal (la metáfora del Sol inteligible tenía en Platón un doble significado, ilustrando la función no solamente iluminadora, sino fecundante de la Idea). Porque las Ideas, siendo inmóviles y eternas, no pueden ser causa de movimiento ni de cambio (*Metafísica,* A, 9, 991 a 11). Porque lo que se trata de explicar no es la eternidad, que es lo que es, y todo lo que puede ser, sino el movimiento, la corruptibilidad. En un momento de antiplatonismo exacerbado, Aristóteles desarrolla esta tesis —poco sostenible si se reflexiona sobre ella, y que ni el propio Aristóteles llevará hasta sus últimas consecuencias— de que los seres corruptibles únicamente pueden tener principios igualmente corruptibles (*Del Cielo,* III, 7, 306 a 10-11). Finalmente, las Ideas no son más que quimeras, o la simple hipóstasis de cosas sensibles, ingenuamente realizadas por la adición del epíteto «por sí», o «eterno»: «los platónicos, al crear sus Ideas, únicamente crean seres sensibles eternos» (*Metafísica,* B, 2, 997 b 11-12). Veremos poco después que la Idea platónica del Bien es igualmente atacada por Aristóteles, quien la juzga incapaz de fundar la ética y, más generalmente, de guiar las acciones humanas concretas.

Estas críticas de Aristóteles hacia quien fuera su maestro, al cual debe ciertamente mucho, comenzando por una determinada idea de la ciencia y de la filosofía como ciencia, a menudo han sido juzgadas severamente por la tradición. Aristóteles ha sido acusado de ingratitud y de mala fe. Debe señalarse, sin embargo, que su crítica del platonismo es, en su principio, muy diferente a la crítica que dirige a sus predecesores presocráticos comunes: a menudo llegó a afirmar de éstos que «no comprendían el sentido de sus propias palabras» (*De la generación y de la corrupción,* I, 1, 314 a 13); en cierta medida, a pesar suyo, «bajo la presión de la verdad» (*Metafísica,* A, 3, 984 b 10) y no por la lógica de su argumentación, que sigue siendo «balbuceante», han descubierto tres de los cuatro tipos de causas que estructuran el movimiento del universo: la causa material (milesios), la causa formal (eléatas, Pitágoras), la causa eficiente (Anaxágoras), siendo presentada la cuarta causa —o causa final— por Aristóteles como descubrimiento propio. Con Aristóteles, la filosofía que hasta entonces se buscaba, llega a la conciencia de su totalidad y se cree en condiciones de anunciar su próximo remate (Aristóteles, señala Cicerón en las *Tusculanas,* «afirma que la filosofía pronto se encontrará totalmente realizada», *brevi tempore philosophiam plane absolutam fore*).

Pero, ¿dónde situar el platonismo en este esquema? (que, sea dicho de paso, representa la primera tentativa de pensar como un todo inteligible la historia de la filosofía). En un sentido, la

Idea platónica no es ni causa eficiente (porque no explica el movimiento), ni causa formal (porque la verdadera forma es inmanente a lo sensible), ni causa final (porque las matemáticas, a las que se reduce finalmente la teoría de las Ideas, no nos enseñan lo que está bien o lo que está mal), ni, evidentemente, causa material. De este modo, podría aparecer el platonismo como un retroceso con respecto a las filosofías preplatónicas. Pero si el platonismo es falso, o más bien ineficaz, en detalle, se debe a que no está a la altura de sus propias pretensiones: aprehender el mundo como cosmos, es decir, como un todo ordenado e inteligible, fijar el lugar del hombre en este orden, hacer de la ciencia —saber del cosmos por el hombre— el agente privilegiado de su relación. Esta pretensión tenía al mismo tiempo un carácter polémico: restaurar la unidad del hombre consigo mismo, y del hombre con la naturaleza, unidad rota por la crítica sofística del lenguaje, de la ciencia y del Estado, reducidos por ella al rango de convenciones humanas. El programa de Aristóteles no será muy diferente; pero estimará que Platón sólo realizó ficticiamente el suyo, trasladando a otro mundo el orden y la unidad necesarias al hombre y a este mundo. Al definir la ciencia como ciencia de las Ideas, Platón imposibilita toda investigación sobre la naturaleza (*Metafísica,* A, 9, 992 b 8-9), y desde ese momento condena a la ciencia a ser únicamente vana y mítica. Aristóteles no desea solución tan costosa. De ahí la impresión que suele dar de querer remontar a Platón en busca del hilo de una tradición que Platón había interrumpido, tendiendo, de todos modos, a examinar los problemas que el platonismo había, en su opinión, enmascarado más que resuelto.

IV. Lógica y método de Aristóteles.

El nombre de «lógica» para designar una disciplina a la que Aristóteles dejó innominada no es aristotélico, pero remontaría, según Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos,* VII, 16), al académico Jenócrates. Los platónicos —nos lo recuerda Aristóteles en un texto perteneciente a un período antiguo de su obra (*Tópicos,* I, 14, 105 b 20)— distinguían tres tipos de proposiciones y de problemas: éticos, físicos y dialécticos (o lógicos). Esta tripartición reaparecerá en las clasificaciones estoicas y epicúreas del saber. Pero Aristóteles prefiere otra, según la cual distingue entre filosofía teórica, filosofía práctica (ética, política) y filosofía poética (la que se ocupa de la producción, *poiesis,* en particular de las obras de arte) y subdivide a su vez la filosofía teórica en teología, matemáticas y física (*Metafísica,* E, 1, 1026 a 13).

Esta división aristotélica del saber se caracteriza por la ausencia, a primera vista extraña, de dos disciplinas cuya instauración y desarrollo se encuentra precisamente ligada a Aristóteles: la metafísica y la lógica.

Más adelante intentaremos ofrecer una explicación acerca de la primera ausencia. En cuanto a la omisión de la lógica, se ha creído encontrar la razón de ello en un texto, ciertamente oscuro, de la *Metafísica* (Γ, 3, 1005 b 25), según el cual el estudio de la analítica (teoría del raciocinio) debería preceder al de las otras ciencias. Los comentaristas de los primeros siglos de la era cristiana dirán más claramente que la lógica no es una ciencia, sino un instrumento, *organon*, de la ciencia (de aquí procede el título de *Organon* que se dará, en fecha mal identificada, al conjunto de escritos lógicos de Aristóteles). Este modo de expresarse es sin duda más exacto que el de Ravaisson (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*), según el cual la lógica no sería una ciencia sino la forma de una ciencia; porque Aristóteles jamás alcanzó la idea clara de una lógica formal, que implicaría una separación rigurosa de la forma del discurso y de su contenido, al modo como lo entenderán los modernos.

Aristóteles ha dedicado una atención singular al lenguaje, *logos*, siendo, según él, el lenguaje la diferencia específica de la especie humana: el hombre es ζῶον λόγον ἔχον, expresión que la tradición ha convertido en *animal rationale*, animal racional, pero que significa originalmente que el hombre es el animal que posee la palabra. En este interés por el lenguaje en cuanto tal, Aristóteles tuvo como precursores a los sofistas: acumulando argumentos, y aun argucias, no «debido a la confusión real», sino «por el placer de hablar» (*Metafísica*, Γ, 5, 1009 a 16-22), los sofistas habían revelado la potencia propia del discurso, capaz no solamente de expresar, sino también de disimular las relaciones reales, ejerciendo una presión que no se deja reducir por la persuasión *ad hominem*, sino por la presión, al menos igual, de una refutación (*elenchos*) formal. Ciertamente, Aristóteles, al igual que Platón, desprecia el inmoralismo de los sofistas. Pero es lícito pensar que la puesta entre paréntesis inmoralista de la verdad del discurso ha situado a Aristóteles en la vía de la puesta entre paréntesis metodológica.

Muy destacable a este respecto es la *Retórica* de Aristóteles, no situada por la tradición en el *Organon*, aunque no por ello deja de ser una parte importante de la teoría del *logos*. A diferencia del discurso dialéctico, que se dirige al hombre únicamente en cuanto que puede responder a lo que se le dice, es decir, al hombre en cuanto parlante, el discurso retórico se dirige al hombre total, capaz de juicio, pero también de pasiones, que,

según las circunstancias, debe el orador saber apaciguar o, por el contrario, estimular. Por ello, Aristóteles divide la retórica en tres géneros, no tanto según el contenido del discurso como según la relación discurso-auditor, relación que refleja en sí misma las tres actitudes posibles con respecto al tiempo: el juicio sobre el pasado reclama el género judicial, la actitud espectadora y no crítica con respecto al presente favorece el panegírico y la censura, objetos del género «epidíptico»; finalmente, la deliberación sobre el futuro, tarea que incumbe en Atenas a la asamblea del pueblo, suscita el género deliberativo (*Retórica,* I, 3, 1358 b 13-10). No es extraño, por consiguiente, que el discurso retórico suponga, para ser eficaz, una cierta psicología práctica, conocimiento de la pasión (*pathos*) y de las costumbres (*ethos*) de aquellos a quienes se dirige tal discurso. Por ello, el libro II de la *Retórica* está constituido, en su mayor parte, por un tratado empírico del carácter y de las pasiones, en el cual la sutileza de los análisis «eidéticos» (sobre la cólera, sobre el odio, etc.) no debe hacer olvidar que Aristóteles no veía en ello un estudio científico (que hubiera exigido poner en relación la forma de las pasiones con su «materia» fisiológica), sino un manual de antropología práctica, fundamento de una táctica de persuasión destinada a inmiscuirse en las relaciones de los hombres entre sí. Estamos lejos, en este momento, de la retórica filosófica, apoyada en la ciencia de las Ideas, que preconizaba Platón en la segunda parte del *Fedro.* Aristóteles no propone una trasmutación filosófica del arte de la retórica, sino, al margen de cualquier juicio de valor, una elaboración metódica de la técnica usada *más o menos* espontáneamente por los retóricos.

Esta *Retórica* se liga, en uno de sus aspectos, más directamente a las obras propiamente lógicas de Aristóteles. Una de las tareas del arte de la retórica es elaborar un catálogo de lugares (*topoi*), es decir, de los puntos de vista más generales bajo los cuales puede y debe ser abordado un sujeto. El único medio de tratar del sujeto de modo exhaustivo, y a la par de anticiparse a las objeciones o simplemente a las dudas o resistencias del auditorio, bien se trate de un panegírico, de una defensa o de un discurso ante la Asamblea, es tener en cuenta la totalidad de estos lugares. Existen lugares propios de cada género y lugares comunes a todos. Entre éstos, nombra Aristóteles: lo posible y lo imposible, la existencia y la inexistencia, lo grande y lo pequeño o también lo más y lo menos (II, 19). Pero, por ejemplo, en el elogio sería necesario distinguir, además, entre la «naturaleza» (el carácter de la persona) y los «actos», reveladores en general éstos de aquélla, pero pudiendo igualmente, en caso

de falta de cumplimiento, ser redimidos por aquélla. De aquí se deducen nuevos lugares, el de lo general y lo particular, el de la semejanza y la diferencia, etc. Así es como surgirá, al principio de modo empírico, y con fines únicamente mnemotécnicos, una red de categorías que son, a la vez, las claves bajo las cuales se establece la argumentación y el ámbito común en el que se mueven, al margen de cualquier materia particular, los discursos de las personas.

Precisamente al estudio de los lugares está consagrada la más antigua de las obras que constituyen el *Organon*: los *Tópicos*. «La finalidad de este tratado —dice Aristóteles— es encontrar un método que nos permita argumentar sobre cualquier problema que se plantee, partiendo de premisas probables, y evitar, cuando sostenemos un argumento, el decir cualquier cosa que sea contraria a él.» Este método es lo que Aristóteles denomina la dialéctica, en cuanto que fija las reglas del pensamiento dialogado. A diferencia del monólogo retórico, el diálogo halla, en la presencia crítica del interlocutor, el aguijón y al mismo tiempo el freno, que son garantías a la vez de su progresión y de su rigor. Los lugares definen cierto tipo de axiomática de la discusión; pero su alcance es aún mayor si se tiene en cuenta que el pensamiento y, más particularmente, la investigación (*zétésis*) son, según la fórmula platónica que no desaprueba Aristóteles (ver *Del Cielo*, II, 13, 294 a 9-10), un «diálogo del alma con ella misma».

En los *Tópicos*, los lugares están clasificados según los diferentes puntos de vista, a partir de los cuales una proposición o una cuestión concierne a la cosa en discusión, es decir, según los diferentes grados de atribución o predicación. Un predicado puede decirse del sujeto de cuatro modos distintos: si el predicado es recíproco con el sujeto (es decir, si puede convertirse en el sujeto de una proposición cuyo sujeto inicial se convertiría a su vez en predicado), expresa, o bien «la definición» (por ejemplo, el hombre es un animal dotado de palabra), o bien una particularidad no esencial, y por consiguiente «propia» al sujeto (por ejemplo, la risa es propia del hombre); si el predicado no es recíproco, nos encontraremos, o bien ante el «género», que es más general que el sujeto (por ejemplo, el hombre es un animal), pero que forma parte de su definición, o bien ante el «accidente», que afecta al sujeto sin que forme parte de su esencia. (por ejemplo, Sócrates tiene una nariz chata). Se obtiene de este modo la lista de lo que la tradición denominará los predicables, y que estructura en este caso la investigaelón sobre los lugares. Lugares del accidente en los libros II y III de los *Tópicos;* lugares del género en el libro IV, lugares de lo pro-

pio en el libro V, lugares de la definición en los libros VI y VII. No hay duda de que, en estas investigaciones áridas acerca de los diferentes modos en los cuales se dice el ser, investigaciones en las que un estudio erudito discernería el eco de discusiones comenzadas en el seno de la Academia, es posible leer los primeros trazos de la especulación aristotélica sobre el ser. En los *Tópicos* es donde debe buscarse la prehistoria de la metafísica aristotélica.

Esta observación sería suficiente para poner de relieve que el *Organon* de Aristóteles, sobre todo en su parte consagrada a la dialéctica, está muy lejos de una lógica propiamente formal; porque la estructura de la predicación no deja de tener en cuenta cierto saber del ser, cierto tipo de comprensión preontológica del sentido, o de los sentidos, del ser, que pertenecerá a la ciencia del ser en tanto que ser tematizador. Pero los *Tópicos* poseen otro interés. Hacen alusión a un procedimiento de raciocinio que Aristóteles denomina ya silogismo y que se caracteriza por el carácter obligatorio de la conclusión que se deduce de él, una vez planteadas las premisas. «El silogismo es un argumento en el cual, asentadas ciertas cosas, resulta necesariamente de ellas otra cosa distinta, por ser lo que son.» El silogismo es, en su origen, un procedimiento retórico que tiende a evidenciar, entre las proposiciones admitidas por el adversario y otra proposición que rehusa admitir, una relación de principios a consecuencias, de premisas a conclusión, que, una vez descubierta, debe llevar al adversario, mal que le pese, ya a admitir la conclusión, ya a rechazar las premisas.

Es en los *Primeros Analíticos* (obra posterior a los *Tópicos*, aunque los editores la hayan colocado antes, en el *corpus*) donde Aristóteles elabora la teoría formal del silogismo, es decir, una teoría que hace abstracción de la verdad o de la no-verdad de las premisas. Prácticamente, el silogismo consiste en justificar la pertenencia de un predicado (mayor) a un sujeto (menor) por la introducción de un término intermediario (término medio), que es tal que, en el caso más favorable, el mayor se atribuye a él y él mismo se atribuye al menor. En el silogismo clásico:

Todo B es A
Todo C es B
Todo C es A,

se ve inmediatamente que A es el mayor, C el menor, B el término medio. La primera proposición se denomina mayor; la segunda, menor; la tercera proposición, la que se intenta demostrar, es la conclusión.

En realidad, aunque la formulación anteriormente descrita se haya convertido en clásica durante la Edad Media, Aristóteles no suele expresarse de tal modo, sino del siguiente: «Si A pertenece a todos los B y los B a todos los C, entonces A pertenece a todos los C.»

Esta última formulación se aparta más del lenguaje habitual (que se expresa en el orden: S es P, es decir: el sujeto es el predicado), pero tiene para Aristóteles la ventaja de manifestar el carácter mediador del término medio. Entre los modernos (Lukasiewicz, Patzig), hay algunos que se sirven de ello para reducir la lógica de Aristóteles a una lógica de relaciones. El silogismo canónico (en *Barbara*) citado anteriormente representaría el caso privilegiado en el cual esta relación es de carácter transitivo; pero en todos los casos la relación obedecería a normas que definen en sí mismas las condiciones de validez lógica (Patzig).

El silogismo citado es el primer modo de la primera figura. Según Teofrasto, ésta se caracteriza por el hecho de que (en la formulación en extensión todo B es A, etc.) el término medio es sucesivamente sujeto y predicado. En cuanto al modo se caracteriza aquí por el hecho de que las tres proposiciones que constituyen el silogismo son proposiciones universales (es decir, aquellas en las cuales el sujeto está tomado en toda su extensión) afirmativas.

A partir de ahí se elabora toda la silogística aristotélica, cuyo enunciado generalmente se simplifica valiéndose para ello de la sistematización emprendida por Boecio (s. V-VI) y que se sigue hasta Pedro Hispano (s. XIII). Aristóteles únicamente conoce tres figuras, que se pueden distinguir, para mayor comodidad (aun cuando no sea éste el único criterio adelantado por Aristóteles), según la posición del término medio:

término medio sucesivamente sujeto y predicado (SUB-PRAE): primera figura;

término medio sucesivamente predicado y predicado (PRAE-PRAE): segunda figura;

término medio sucesivamente sujeto y sujeto (SUB-SUB): tercera figura.

(Evidentemente debería haber una cuarta figura con PRAE-SUB. Introducida por Galeno, en el s. II d. C., era ignorada por Aristóteles, puesto que no difería de la primera más que por la inversión de las premisas.)

Dentro de cada figura, los modos se distinguen, como hemos

visto, segun la cantidad (universal o particular) y la cualidad (afirmativa o negativa) de las proposiciones que las componen.

Sea A la proposición afirmativa universal
I la proposición afirmativa particular } (*AffIrmo*)

E la proposición negativa universal
O la proposición negativa particular } (*nEgO*)

Habrá para cada figura los modos siguientes: primera figura: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio* (palabras convencionales cuyas tres vocales AAA, EAE, AII, EIO, indican el orden de consecución de las proposiciones);

segunda figura: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco;*

tercera figura: *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Se comprenderá fácilmente que estos catorce silogismos no constituyen más que una pequeña parte de todas las combinaciones posibles, que alcanzan el número de doscientas cincuenta y seis. Se podrían admitir además los cinco modos finales de la cuarta figura.

Todos estos silogismos poseen el mismo valor demostrativo, en el sentido de que, en todos los casos, la conclusión sigue necesariamente a las premisas (lo que no quiere decir que las conclusiones sean absolutamente necesarias; únicamente lo son si las dos premisas son necesarias; además de los puntos de vista de la cantidad y de la calidad, Aristóteles hace intervenir la modalidad de las proposiciones en su teoría de los silogismos modales). Pero no todos los silogismos tienen el mismo tipo ni, quizá, el mismo grado de utilidad. El silogismo en *Barbara* es el único silogismo concluyente cuya conclusión es una proposición universal afirmativa; pero la ciencia, al menos en su forma última, no acude ni a proposiciones negativas ni a proposiciones particulares. Es decir, que el silogismo en *Barbara* es el silogismo científico por excelencia. Los silogismos de la segunda figura (cuya conclusión es siempre negativa) y los de la tercera figura (cuya conclusión es siempre particular) sirven no tanto para establecer la verdad de una proposición como la falsedad de otra, y tienen por ello mismo un papel más apagógico (negativo) que directamente demostrativo.

Aristóteles, por otra parte, parece establecer una jerarquía entre los silogismos, calificando de perfectos (*teleioi*) únicamente a los silogismos de la primera figura. Pero lo son únicamente en el sentido de que la necesidad de la conclusión es en ellos más manifiesta, porque sólo estos silogismos de la primera figura pueden ser formulados de tal forma que el término medio apa-

rezca en una posición media y, por consiguiente, mediadora. Los silogismos de las otras figuras solamente manifiestan su validez a través de un procedimiento indirecto, que es la reducción a un silogismo de la primera figura.

Aristóteles veía en el silogismo, y sobre todo en el silogismo en *Barbara* de la primera figura, el procedimiento por excelencia de la ciencia, al menos de la ciencia constituida, que, en posesión de sus propios principios, ha llegado al estadio de la exposición demostrativa. Contra el valor lógico del silogismo se pueden lanzar objeciones de dos tipos.

Las primeras han sido formuladas en la antigüedad por los escépticos. El silogismo supondría una petición de principio, en el sentido de que la verdad de la mayor implicaría la de la conclusión: para estar seguro de que todos los hombres son mortales, es preciso saber ya que Sócrates, que es hombre, es mortal. Pero si ya lo sabemos, ¿por qué llegar a esta conclusión? Dicho de otro modo, únicamente se puede concluir de las premisas lo que se encuentra ya contenido en ellas: el silogismo sería entonces tautológico y se reduciría, como dirá Lachelier, a una «solemne futilidad». A ello podría replicar Aristóteles, en primer lugar, que el silogismo nos permite pasar de un saber universal, por consiguiente en potencia, a un saber particularizado, por consiguiente actual, si es cierto que el universal es lo particular en potencia (*Segundos Analíticos*, I, 24, 86 a 23-29).

Pero, sobre todo, la acusación de círculo vicioso alcanza sólo a una interpretación «extensivista» del silogismo; el silogismo no es únicamente un paso de lo universal a lo particular, sino —al menos en el silogismo de la primera figura, que, en definitiva, es el único que se considera— la mediación entre un sujeto y un predicado que no se encuentra analíticamente contenido en el sujeto. Aristóteles distingue tres tipos de predicaciones. Si yo digo: «Todo hombre es mortal», se trata de una predicación esencial, porque pertenece a la esencia del hombre el ser mortal. Si digo: «Esta mesa es blanca», me refiero a un predicado accidental cuya pertenencia al sujeto únicamente me viene dado a través de la experiencia. Si digo finalmente: «Los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos», mi proposición se encuentra en una posición intermedia, que Aristóteles caracteriza por la noción de «atributo accidental por sí». Tal proposición no es ni analítica ni empírica (o, como dirá Kant, sintética); es, podría decirse, sintética por sí, es decir, que necesita ser demostrada: el sujeto y el predicado deberán ser puestos en relación necesaria por la intervención de un término medio (en este caso la igualdad de los tres ángulos de un triángulo a los tres ángulos suplementarios obtenidos por la

prolongación de uno de los lados); este término medio, como dice Aristóteles (*Segundos Analíticos*, II, 2, 90 a 6), es causa de la atribución del predicado (mayor) al sujeto (menor).

Pero —y tal es el segundo grupo de objeciones— la noción de causalidad aplicada al silogismo es ambigua. Podría significar, dado que el término medio es un concepto o, como dice Aristóteles, expresa una esencia, que el silogismo manifiesta un despliegue inmanente de una esencia, que mediatiza en la unidad sintética de la conclusión dos momentos en principio separados: de este modo, la humanidad sería quien hace mortal a Sócrates (lo que inspirará a Valéry esta ocurrencia: «No fue la cicuta, sino el silogismo, quien mató a Sócrates»). Tal es, sin duda alguna, el ideal de la silogística aristotélica: evidenciar, al margen de todo recurso a la experiencia, el encadenamiento necesario de las esencias, como lo muestran modélicamente las matemáticas, de las cuales proceden la mayor parte de los ejemplos de los *Analíticos*. Pero, desde el momento en que Aristóteles toma los ejemplos de otras ciencias, podemos percibir que el término medio sólo es causa de la conclusión, porque él mismo resume un encadenamiento causal empírico. Así, en el silogismo:

> La interposición de la Tierra produce un eclipse
> Es así que la Luna sufre la interposición de la Tierra
> luego la Luna sufre un eclipse,

se ve cómo la síntesis (entre la Luna y el eclipse) procede del exterior en la economía del silogismo, que, en este caso, no es sino la formalización de una experiencia constituida al margen de él. De hecho, Aristóteles recurre escasas veces al silogismo en su obra científica. En la última parte de los *Primeros Analíticos*, señala: «No basta con considerar el desarrollo de los silogismos, es preciso además ser capaz de formarlos.» Pero, para formarlos, es preciso estar en posesión de las premisas, necesariamente más universales que la conclusión. Pero, si bien lo universal es lo más conocido en sí (de modo que el silogismo desarrolla el orden de la inteligibilidad en sí), es lo menos conocido para nosotros, que, en la sensación, encontramos primeramente lo particular. De aquí se deduce la necesidad de una operación previa, y de sentido inverso, que es el paso de lo particular a lo universal: es decir, «la inducción», procedimiento que no posee el rigor del silogismo (*Segundos Analíticos*, II, 23), pero que, en la medida en que nos eleva a la intuición de lo universal, es singularmente más fecundo.

La inducción, cuyo campo de aplicación fundamental es la biología, no puede sin embargo utilizarse allí donde los principios requeridos son de una generalidad tal que no les corres-

ponde ninguna intuición. El ideal de Aristóteles continúa siendo la deducción absoluta, la misma que buscaban los matemáticos, cuyos trabajos habrían de desembocar años más tarde en la sistematización de Euclides. Toda ciencia descansa sobre premisas primeras, denominadas «axiomas», que no son demostrables sin círculo vicioso dentro de la ciencia considerada, puesto que se las presupone en todas sus demostraciones (por ejemplo, en aritmética, el todo es mayor que la parte). Los axiomas propios de una ciencia pueden sin embargo ser demostrados a partir de una ciencia «más elevada», expresión que, según los ejemplos que de ello da Aristóteles, designa una ciencia más general y más abstracta. Por ejemplo, los principios fundamentales de la óptica o de la acústica pueden ser demostrados por las matemáticas. Pero, ¿qué ocurre con los principios comunes a todas las ciencias, como el principio de contradicción? En este caso la indemostrabilidad del principio no será ya relativa sino absoluta: el principio de contradicción no podría ser demostrado sin petición de principio, es decir, sin que se le presuponga en las premisas de la demostración que daríamos de él, puesto que es el principio de toda demostración. De este modo, el principio «más sólido de todos» y «más conocido de todos», puesto que su posesión es necesaria para conocer cualquier ser (*Metafísica,* Γ, 3, 1005 b 10 ss.) es igualmente la más indemostrable de todas las proposiciones. De este modo, la ecuación entre saber y demostrabilidad (el auténtico conocimiento es el conocimiento de lo necesario, es decir, de lo que puede ser demostrado, o en definitiva: saber, es saber por las causas) no vale como fundamento del propio saber. La lógica de Aristóteles, de la cual dirá Hegel que es «la lógica del pensamiento acabado», reconoce sus límites desde el momento en que se trata de fundarse a sí misma. El saber, cuyo canon nos proporcionan los *Analíticos,* hunde sus raíces en el no-saber. La propia lógica nos obliga a reconocer que la relación del hombre al fundamento no es una relación de orden lógico y exige un modo de elucidación más elevado.

V. La Metafísica.

Aristóteles, según hemos apuntado, no es el autor de una obra titulada *Metafísica,* dado que la responsabilidad de la recopilación, ordenación y título de los libros incumbe a editores posteriores. Esta circunstancia tendría escasa importancia filosófica si la especulación filosófica que se desarrolla en estos catorce libros manifestara una unidad o una continuidad fácilmente alcanzables. En realidad, parece que hubiera dos proyectos muy

diferentes y que su identificación bajo el nombre, ya tradicional, de «metafísica» enmascara lo que su relación conserva de problemático en Aristóteles.

Esta dualidad puede apreciarse ya en el célebre *Prooemium* (Prólogo) de la *Metafísica* (A, 1 y 2), en el cual Aristóteles desarrolla, en un estilo elevado que parece plagiar una obra publicada anteriormente por él, *De la filosofía*, la idea tradicional de la filosofía. Si es evidente que la filosofía es un saber de tipo científico que se eleva por encima de la sensación mediante la imaginación, la memoria y esta primera forma de generalización que es la experiencia; si es del mismo modo evidente que la filosofía es un saber teórico que sobrepasa las técnicas utilitarias gracias a su carácter desinteresado; si Aristóteles está de acuerdo con Platón considerando al asombro como punto de partida de la filosofía, no deja por ello de proponernos inmediatamente dos características más rigurosas, y bastante diferentes una de otra, de esta ciencia denominada sabiduría. De una parte, el filósofo es aquel que conoce más de las cosas, es decir, comenta Aristóteles, quien posee la ciencia de lo universal, porque quien conoce lo universal «conoce en cierto modo todos los casos particulares que caen bajo lo universal» (982 a 23). Pero el filósofo es igualmente quien conoce «las cosas más elevadas y difíciles» (982 a 10), cosas que poseen un fin en sí mismas y cuyo saber es «más exacto», es decir, comenta Aristóteles, los principios y las causas, y, singularmente, los primeros de ambos. ¿Ciencia del todo o únicamente de lo mejor, ciencia de lo universal o ciencia de lo primero? ¿Debe buscarse la sabiduría en la extensión del saber o en el carácter particular, pero eminente, de su objeto? No era nuevo tal debate y debía ser familiar a las escuelas socráticas, como lo testimonia el diálogo pseudoplatónico *Los Rivales*, consagrado enteramente al tema.

Aristóteles, explícitamente, no toma partido en tal debate. Pero se ha señalado desde hace tiempo (véase, por ejemplo, Suárez en sus *Disputationes metaphysicae*) que la *Metafísica* proponía dos tipos de definiciones de la «ciencia investigada». Una la presenta como la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, del ser considerado «en aquello que» (*ti, qua*) es ser y únicamente ser, y no «número», línea o fuego» (Γ, 2, 1004 b 6). Tal ciencia se opone de entrada, en las primeras líneas del Libro Γ, a las ciencias particulares, que tratan de un género (*genos*) particular del ser. Pero, en otros textos, la ciencia investigada, llamada entonces con mayor precisión «filosofía primera», es asimilada a la teología, es decir, a una ciencia particular entre las demás, aunque esta ciencia tenga por objeto «el género más eminente» (E, 1, 1026 a 21). Esta última ciencia es, con la física (aún deno-

minada filosofía segunda) y las matemáticas, una de las tres ciencias teoréticas en las cuales se divide la filosofía en su conjunto. Mientras que la ciencia del ser en cuanto ser se distingue de las demás por su universalidad, la teología se impone por su primacía, es decir, por la particularidad eminente de su objeto. Parece, por consiguiente, que se trata de dos ciencias diferentes, y no de dos definiciones diferentes de la misma ciencia.

Pero ha ocurrido que ambas ciencias fueron muy pronto confundidas por los comentaristas, bajo el nombre único, pero equívoco, de «metafísica». El título *Metafísica,* que corresponde, como se ha visto, al orden de la edición de Andrónico de Rodas (según el cual la *Metafísica* venía después de la *Física),* se prestaba con mayor razón a esta confusión, puesto que podía significar, según los comentaristas, o bien la ciencia post-física, que prolonga la física en el sentido de una mayor abstracción, o bién la ciencia que estudia las realidades trans-físicas (esta última significación, la más extendida durante la Edad Media, constituye por lo demás una imposibilidad filológica, ya que la preposición *meta* no puede significar en griego, en sentido figurado, más que la inferioridad de lo que viene «después» en el orden del valor). En el plano filosófico, esta asimilación, ya sugerida por la agrupación de textos realizada por los antiguos editores, no estaba totalmente desprovista de verosimilitud. Porque si las dos ciencias que hemos distinguido —ontología y teología— se encuentran plenamente definidas por vías diferentes, no dejan por ello de ser concurrentes. Si la ciencia del ser en cuanto ser está definida en principio por su universalidad, pretende igualmente, por ello mismo, alcanzar la primacía. En efecto, conforme al esquema de los *Analíticos,* según el cual las premisas son siempre más universales que las conclusiones, la ciencia más general, ciencia de los principios, o mejor, de los axiomas comunes (es decir, de aquellos que sirven no solamente para tal región del ser, sino para un ser cualquiera, como es el caso del principio de contradicción), será al mismo tiempo el fundamento de las ciencias más particulares (del mismo modo que la matemática general precede a sus especificaciones, aritmética o geométrica, y, con mayor razón, a las matemáticas aplicadas: acústica u óptica). Pero a la inversa, la teología, inicialmente definida por su primacía, no trata de alcanzar menos la universalidad: ciencia del primer Principio, Dios, trata al mismo tiempo de aquello cuyo principio es el principio, es decir, al tratar del Principio primero del cual «dependen» todas las cosas, «trata del cielo y la Naturaleza» en su conjunto (Λ, 7, 1072 b 14). Siendo, por consiguiente, cada una de estas dos ciencias a la vez universal y pri-

mera (si bien la teología es inmediatamente primera y mediatamente universal, y la ontología, inicialmente definida como universal, es únicamente primera en el orden de un conocimiento de derecho), los comentaristas se inclinaron a menudo a asimilar sus objetos: el ser en cuanto ser sería el ser eminentemente ser, es decir, el ser divino. Sugería además tal identificación un texto del libro K de la *Metafísica,* que parece asimilar el ser en cuanto ser y el ser «separado» (es decir, separado de lo sensible, o dicho de otro modo, el ser divino). Pero, actualmente, debido a sus particularidades estilísticas, esta parte del libro K (K, 1-8) se considera apócrifa. Esta asimilación errónea del ser divino y del ser en cuanto ser enmascara la dualidad de las problemáticas ontológica y teológica, y desconoce la distinción, escolarizada posteriormente, aunque se encuentra ya en germen en Aristóteles, entre una *metaphysica generalis,* ciencia del ser común (*ens commune*) y una *metaphysica specialis,* ciencia de un ser particular, pero supremo (*summum ens*).

Esta dualidad de problemáticas se manifiesta en la lista de problemas o aporías que constituye el libro B. Estas aporías —los editores enumeran generalmente trece— se ordenan en torno a dos grandes problemas, que se podrían denominar el problema de la unidad y el de la separación. Al primer grupo pertenecen cuestiones como: «¿Es una sola la ciencia que se ocupa de todas las esencias o son varias?» (995 b 11), «¿Pertenece a una sola ciencia o a varias el estudio de las causas?» (996 b 6). El segundo grupo se reduce a la cuestión siguiente: «Saber si únicamente deben reconocerse los seres sensibles o si existen otros al margen de éstos» (995 b 14).

El problema de la unidad del ser y, por consiguiente, de una ciencia única del ser, que tendría por objeto el ser en cuanto ser, es debatido al inicio del libro Γ. La dificultad deriva de la comprobación —auténtico leitmotiv de la *Metafísica* aristotélica— de que «el ser se dice en una pluralidad de sentidos» (Γ, 2, 1003 a 33; ésta será igualmente la primera frase del libro Z: 1, 1028 a 10). Tales sentidos se deducen fácilmente de un análisis de la cópula «ser» en la proposición atributiva. No decimos en el mismo sentido: «Sócrates es hombre», «Sócrates es justo», «Sócrates es (un hombre) de tres codos de altura», «Sócrates es mayor que Coriscos», etc. En el primer caso, el verbo «ser» significa la esencia, en el segundo la cualidad, en el tercero la cantidad, en el cuarto la relación, etc. Estos sentidos del ser son denominados por Aristóteles categorías (de la palabra griega *kategoria,* que significa atribución); las categorías son, por consiguiente, los diferentes modos de significación según los cuales la cópula «ser» liga el predicado al sujeto de la proposición.

Además de las cuatro categorías citadas anteriormente, Aristóteles enumera: el lugar, el tiempo, la situación, la posesión, la acción y la pasión. Su número, por lo demás, importa poco, porque su enumeración es empírica y no obedece a ningún principio de clasificación. Más importante es señalar que, aunque sean obtenidas a través de un análisis de los sentidos de la cópula en la atribución, no dejan por ello de ser categorías del ser y no del juicio, porque la proposición no hace más que desvelar una verdad antepredicativa: «No porque juzguemos que una cosa es blanca es blanca, sino que porque es blanca decimos que es blanca» (*Metafísica*, Θ, 10, 1051 b 6-9).

Aristóteles denomina también a las categorías «géneros» del ser o «géneros supremos» del ser. Quiere decir con esto que son los géneros más generales, sobre los cuales no existe sino la unidad de la palabra *ser*. Cada una de las categorías es, pues, inmediatamente ser, sin que el ser sea el género cuyas especies serían ellas. El ser, en efecto, no es un género. Para comprender esta tesis es necesario recordar que el género representa para Aristóteles el punto de generalización extrema en el cual el discurso significa lo más de las cosas sin cesar por ello de tener una significación unívoca: la generalidad del nombre común (por ejemplo, «hombre») expresa aquí únicamente la generalidad de los individuos que constituyen el género, por consiguiente una relación física («el hombre engendra al hombre»). Ello no quiere decir que el discurso, impulsado por su movimiento de generalización, no pueda alcanzar una generalidad más elevada todavía que la de la universalidad genérica; pero entonces se convierte en «verbal y vacío». Decir que la universalidad del ser (que es «común a todas las cosas») es mayor que la de un género, es condenarse a reconocer que no tiene contenido circunscrito, ni acaso realidad fuera del discurso que sobre él tenemos.

A pesar de esta vacuidad presumida de su objeto, ¿cómo salvar entonces la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser, comprometida, desde el comienzo del libro Γ, por el recuerdo de la doctrina constante de Aristóteles, según la cual toda ciencia se refiere a un género y a uno sólo? La respuesta de Aristóteles es que las significaciones múltiples del ser, aunque sean irreductibles entre sí, no dejan por ello de poseer cierta unidad, en la medida en que ellos «se dicen» en relación a un «principio único» que es la esencia:

> Ciertas cosas son denominadas ser porque son esencias, otras porque son afecciones de la esencia, otras una vía hacia la esencia o destrucción o cualidades o agentes o generadores de la esencia, o de una de las categorías que se dicen en relación a la esencia, o incluso negaciones de una de ellas o de la esencia misma (Γ, 2, 1003 b 5-10).

Confiando en este análisis, Aristóteles concluye que la ciencia del ser puede ser denominada «una» en un cierto modo, en la medida en que «la cuestión que es un objeto pasado, presente y eterno de dificultad y de investigación: «¿Qué es el ser?» se deja derivar a esta otra: «¿Qué es la esencia?» (Γ, 1, 1028 a 2).

La tradición se ha conformado muy fácilmente con esta asimilación, atribuyendo de buena gana a Aristóteles, bajo el nombre de analogía del ser, una teoría según la cual el ser se extendería, sin perder su unidad, en la diversidad jerarquizada de lo real, habiendo recibido cada cosa el ser, o participando en el ser, en proporción con su perfección. Tal doctrina no es aristotélica. Aristóteles conocía, ciertamente, la noción de analogía, que designa en él lo que nosotros denominamos proporción: la igualdad entre dos relaciones. Pero no aplica esta noción a la elucidación de las relaciones que mantienen entre sí los sentidos del ser, sino únicamente a la relación que tienen con el ser otras nociones universales, como el bien o la causalidad. El bien tiene una pluralidad de sentidos análoga a la de los sentidos del ser en cuanto que el bien según el tiempo (o la ocasión) es al tiempo lo que el bien según la relación (o útil) es a la relación, o incluso lo que el bien según la cualidad (o virtud) es a la cualidad. Pero, ¿por qué existe la temporalidad, la relación, la cantidad, la calidad, etc., y no solamente las esencias? Y ¿por qué estas categorías segundas son todavía ser, aunque no accedan a la dignidad del ser de la esencia? Aristóteles se contenta en este punto con una descripción del status plural del ser, y con la indicación de que la unidad debe buscarse en la relación de las distintas categorías, además de la esencia en la propia esencia. Pero no intenta la deducción de las categorías a partir de la categoría primera, ni por consiguiente una explicación del mundo a partir de un principio único. La pluralidad de los sentidos del ser aparece como una escisión inexplicable en el ser, y no como la manifestación de su fecundidad.

Existe, sin embargo, una región del ser en la que el ser se dice de un modo unívoco: es lo divino. Dios, en efecto, no es más que la Esencia, que no tiene ni cantidad ni calidad, que no está ni en un lugar ni en el tiempo, que no mantiene ninguna relación, ni está en situación, ni tiene necesidad de actuar y no sufre ninguna pasión. La existencia de tal región no puede ser puesta en duda, porque aprehendemos la manifestación inmediata de ella en la observación astronómica: los astros, que caracterizan su inmaterialidad (al menos, sólo poseen materia inteligible), la perfecta regularidad, circularidad y eternidad de su movimiento, son «lo visible entre las cosas divinas» (*Metafísica*, E, 1, 1026 a 17). Los astros se mueven por sí mismos, bien porque

se considere que su materia, el éter, tiene por naturaleza moverse siempre (*Del Cielo,* I, 3, 270 b 22), bien porque se encuentran habitados por un alma, cuya propiedad es, según la tradición pitagórico-platónica, ser automotriz. La automoción de los astros parecería inutilizar la hipótesis de un motor distinto a estos astros. Sin embargo, Aristóteles parecerá cada vez más insatisfecho de esta explicación. En el Libro VIII de la *Física* y en el Libro Λ de la *Metafísica,* se preocupa por asegurar la eternidad del movimiento, exigida por la eternidad del tiempo, que es «cierta forma del movimiento» (*Física,* IV, 11); pero esta eternidad, dada a nivel de los movimientos astrales, se problematiza a nivel de los movimientos discontinuos y desordenados del mundo sublunar. Porque los móviles del mundo sublunar, tanto en reposo como en movimiento, no poseen el movimiento «en acto». Es necesario, pues, una causa motriz en acto de sus movimientos, y esta causa motriz debe ser, necesariamente, distinta de un móvil que tuviera sólo el movimiento en potencia. Por consiguiente, respecto a los móviles del mundo sublunar —y no a estos móviles eternos que son los astros— es como Aristóteles plantea el principio: «Todo lo que es movido, es movido por algo» (*Física,* VII, 1, 242 a 16; VIII, 4, 256 a 2). Pero el propio motor, en virtud del propio principio, recibe su movimiento de una moción anterior. No obstante, es «necesario detenerse» en la regresión y plantear, como principio primero del movimiento, un «primer motor» que se mueve a sí mismo sin ser movido, es decir, un Primer Motor inmóvil.

¿Puede este Primer Motor ser asimilado sin dificultad al Dios trascendente, cuya existencia parecía presentir Aristóteles a través de la estructura inteligible (es decir, de hecho, tratable en términos matemáticos) del Cielo estrellado? En el Libro VIII de la *Física* la trascendencia del Primer Motor parece difícilmente conciliable con la descripción totalmente mecánica que se da de su relación con el móvil: mover es «impulsar o lanzar» (10, 267 b 11), lo cual supone que existe contacto entre el motor y el móvil (VII, 1, 242 b 27; 2, 244 a 4). El Primer Motor no se encontraría, por consiguiente, fuera del mundo, sino en la «periferia del universo» (VIII, 10). Pero, en el contexto más directamente «teológico» del Libro Λ de la *Metafísica,* Aristóteles no duda en remontar las premisas físicas de su razonamiento. Allí, la incorporeidad y el carácter inextenso del Primer Motor que, en el último libro de la *Física,* parecen difícilmente compatibles con la localización del Primer Motor en la periferia del universo, son afirmados claramente, así como su «separación» con respecto de aquello que él mueve. En este caso, el Primer Motor no mueve mecánicamente, al modo de los motores del mun-

do sublunar, sino que según una analogía tomada de la experiencia sicológica, Aristóteles afirma que mueve como «deseable», como «objeto de amor» (Λ, 7, 1072 a 26, b 3), o, en términos más abstractos, como causa final. Sólo de este modo puede comprenderse que pueda «mover sin ser movido». Unicamente la analogía del deseo no recíproco permite concebir, si no comprender, la paradoja de un motor que «impulsa», en el sentido de «poner en movimiento», sin ser impulsado él mismo (*De la generación y de la corrupción,* I, 6, 323 a 25-34). No obstante, no hay por qué ocultar que la causa final es activa únicamente en un sentido metafórico, y que esta célebre doctrina de Aristóteles, que niega de hecho toda acción eficiente de Dios sobre el mundo, instala lo divino en un alejamiento y una trascendencia que los seres del mundo pueden «imitar», como máximo, con los medios de que disponen. Motor lejano, el Dios de Aristóteles es el ideal inmóvil en cuya dirección se consumen los movimientos regulares de las esferas, los movimientos más complejos de las estaciones, el ciclo biológico de las generaciones y de las corrupciones, las vicisitudes de la acción y del trabajo del hombre. Nada se parece menos al Dios amor de los cristianos que el Dios amable de Aristóteles.

Esta trascendencia del Dios de Aristóteles es tal que plantea la posibilidad misma de una teología, es decir, de un discurrir del hombre sobre Dios. El único predicado que puede atribuirse correctamente a Dios es la Esencia. Cualquier otra atribución exige correcciones que terminan por agotar el sentido. Así, Dios puede ser llamado un Viviente, pero a condición de entender que se trata de una Vida que ignora la fatiga, la vejez, la muerte, que son características de toda vida «biológica». Igualmente, Dios puede ser denominado Pensamiento, pero a condición de precisar que este Pensamiento no es pensamiento de otra cosa, como lo es el pensamiento humano: porque tal pensamiento no pasa a acto más que si se le da un objeto, y tal dependencia con respecto al objeto es indigna de Dios. Por otra parte, ¿cuál sería este objeto? Unicamente podría ser superior a Dios (porque no se puede suponer que Dios condescienda a pensar lo que le es inferior, por ejemplo, el mundo) o ser el propio Dios. Pero, como nada es superior a Dios, sólo queda que Dios se piensa a sí mismo, es el Pensamiento que se piensa a sí mismo (Λ, 9, 1074 b 15-1075 a 1). Esta descripción de Dios como «pensamiento de Sí mismo» no es fruto de una intuición triunfante, como generalmente lo ha creído la tradición, sino más bien una expresión paradójica que tiende exclusivamente a enaltecer a Dios, superando este pensamiento laborioso y heterogéneo que es la tarea de la humanidad. Plotino prolongará audazmente a Aris-

tóteles al decir que el Primero «no piensa», porque la dualidad del sujeto y del objeto, aun sólo en el caso de que el sujeto se tome a sí mismo como objeto, es incompatible con la unidad subsistente de Dios. Aristóteles es, muy por encima de cuanto permitiría suponer una lectura superficial de su teología, el auténtico precursor de la teología negativa (que desarrollará, en la tradición neoplatónica, Pseudo-Dionisio Areopagita), según la cual el hombre únicamente puede hablar de Dios mediante negaciones.

VI. La Física.

Si es cierto que la ontología de Aristóteles es una elucidación del ser-en-movimiento del mundo sublunar; si es cierto, por otra parte, que su teología, al menos en cuanto tiene de humanamente realizable, piensa a Dios negativamente a partir de la experiencia del movimiento, se concluirá que la frontera entre física y metafísica no siempre resulta clara, hasta tal punto que se ha podido decir que «el tema de la metafísica es sólo el problema-límite de una física llevada consecuentemente hasta el final» (W. Wieland).

De este modo, el Libro A de la *Metafísica* está consagrado a una introducción histórica que podría servir igualmente para la *Física*. Aristóteles quiere mostrar que es el primero en haber percibido en su totalidad el sistema de las cuatro causas de cuanto existe: la causa material, la formal, la eficiente y la final (de este modo, en el ejemplo de una estatua, la causa material es el bronce, la causa formal es la forma que preexiste en el espíritu del escultor, la causa eficiente es la escultura y la causa final aquello para lo cual existe la estatua: ornamento o culto, por ejemplo). Fácilmente se observará, tanto en los ejemplos puestos por Aristóteles como en el análisis que de ellos hace, que estas relaciones de causalidad únicamente tienen sentido por referencia al fenómeno fundamental del cambio, al cual aplica Aristóteles, con más o menos éxito, según los casos, analogías obtenidas a partir de la actividad artística o artesanal. Fueron precisamente los primeros filósofos quienes plantearon la cuestión del porqué de los fenómenos. Pero no respondieron a ello sino reduciendo los fenómenos a su elemento material, único para algunos (el agua, según Tales; el aire, según Anaxímenes; el fuego, según Heráclito), múltiple para otros (los cuatro elementos: agua, aire, fuego, tierra, según Empédocles). Dicho de otro modo, estos filósofos, denominados por esta razón físicos (pero hemos de ver cómo la física auténtica es otra cosa muy distinta),

sólo conocieron la causa material. Algunos de ellos se dieron cuenta, sin embargo, de que la materia no puede ponerse a sí misma en movimiento, y fueron obligados a plantear en este sentido la causa eficiente: descubrimiento que Aristóteles atribuye bastante misteriosamente a Parménides. Pero, ¿con relación a qué la causa eficiente pone a la materia en movimiento? Hubiera sido necesario plantear en este momento la causa final, pero los filósofos que se dieron cuenta de este problema sólo plantearon los principios (la Inteligencia en Anaxágoras, el Amor y el Odio en Empédocles) que, a pesar de su nombre, no actúan en ellos más que de modo mecánico, es decir, como causa eficiente. Los pitagóricos, gracias a sus especulaciones matemáticas; Sócrates, por su búsqueda de definiciones; los platónicos, con su teoría de las Ideas; todos presintieron la causa formal. Pero los platónicos, hipostasiando la esencia, la impiden actuar de principio del movimiento y aniquilan de este modo el estudio de la naturaleza (*Metafísica*, A, 9, 992 b 8). Sería, finalmente, Aristóteles, si le creemos, el primero que ordenó los balbuceos de sus predecesores y mostró que para dar cuenta del movimiento son a la vez suficientes y necesarias cuatro causas.

El libro I de la *Física* está consagrado también a una confrontación con sus predecesores, orientada expresamente hacia el número y la naturaleza de los principios. De hecho, lo que se plantea en este debate es la posibilidad misma de una física, es decir, de una ciencia de los seres en movimiento. Aristóteles quiere mostrar que, si no se plantea más que un único principio, el movimiento se hace imposible, y por consiguiente se permanece en un estadio anterior a la constitución de una física. Tal fue el error de los eleatas, para quienes el ser es uno, y por consiguiente no tiene otra realidad que la de la esencia. A un ser de tal tipo nada le puede ocurrir. Recíprocamente, el tomar en consideración al movimiento lleva a reconocer que el ser es a la vez uno y múltiple: uno en acto y múltiple en potencia. Los eleatas tropezaban igualmente con esta dificultad: ¿cómo puede provenir del no-ser el ser? Aristóteles se enfrenta directamente con ella, admitiendo que, en un sentido, el no-ser no puede engendrar el ser, y que, a partir de ello, lo que es era ya necesariamente. Pero la experiencia nos obliga a reconocer dos modos de significarse para el ser: existe el ser en potencia y el ser en acto, y a partir de ello se comprenderá que el ser en acto procede de aquello que no estaba en acto, pero sí en potencia. Los eleatas representan la fidelidad más elevada a la exigencia de la univocidad del *logos*. Pero la experiencia del movimiento obliga a Aristóteles a ampliar el lenguaje sobre el ser con pluralidad de significaciones (ser en potencia y ser en acto, ser en sí

y *ser por accidente*, ser *según* las categorías), pluralidad que refleja en sí misma la escisión que opera el movimiento en el ser. El movimiento, dirá Aristóteles, es «estático», lo cual quiere decir que hace salir al ser de sí mismo, impidiéndole ser únicamente esencia, obligándole a ser también sus accidentes, expresando en este caso este «también» no solamente una superabundancia, sino una profusión parasitaria, y, por consiguiente, una deficiencia ontológica. Luego es al precio del reconocimiento de una pluralidad de sentidos del ser como se adquiere la posibilidad de una física.

Según Aristóteles, los principios del movimiento son tres. Inicialmente, es preciso colocar dos contrarios, que son el punto de partida y el punto de llegada del movimiento. Este último principio es la «forma», es decir, lo que la cosa llega a ser por generación; el punto de partida del advenimiento de la forma es la «privación» de esta forma: así, nadie se convierte en letrado sino únicamente el iletrado. Pero es preciso un tercer principio que asegure la continuidad del movimiento y le impida ser una sucesión desordenada de muertes y renacimientos (de este modo, lo no ilustrado moriría al devenir ilustrado, el niño al convertirse en adulto, tesis sostenida por algunos sofistas). Este tercer principio es el sustrato o «materia», que es lo que subsiste bajo el cambio; así, la arcilla no deja de ser arcilla al cesar de ser informe para recibir forma de estatua. Podría decirse también que la forma es el futuro del móvil, la privación de su pasado; la materia, lo que permanece eternamente presente (no es casual que una de las palabras que, en Aristóteles, designan la materia, *hypokeiménon,* signifique posteriormente, para los gramáticos, el tiempo presente). Esta caracterización temporal no debe sin embargo inducirnos a error a propósito de la forma. Esta no es menos eterna que la materia; al no poseer apenas partes que podrían componerse progresivamente, es ingenerable; no deviene en el tiempo, sino adviene o desaparece en el instante.

El libro II comienza definiendo al ser natural (*physeion*), objeto propio de la física. Se distingue del ser artificial en que posee en sí mismo un principio de movimiento y de reposo (192 b 13-14). Mientras que, en el arte, el agente es exterior al producto, la naturaleza es un principio inmanente al ser natural. La naturaleza semeja a un médico que se curase a sí mismo (199 b 31-32) y, «si el arte de construir navíos estuviese en la madera, actuaría como la naturaleza» (199 b 28-29). La analogía del arte permite comprender que, como el arte, la naturaleza actúa como causa final, como principio organizador: en este sentido, la naturaleza y el arte se oponen al azar. Pero mien-

tras que el Platón de las *Leyes* estimaba que el arte es anterior a la naturaleza (queriendo mostrar con ello que una Inteligencia divina preside la organización de la naturaleza), Aristóteles enseña la relación inversa: para él, es el arte quien imita a la naturaleza, esforzándose en reproducir, mediante meditaciones laboriosas, la espontaneidad que no pertenece de hecho *más* que a los seres naturales.

Pero, ¿cuál es este principio del movimiento que denominamos naturaleza? ¿Es la forma o la materia? Aristóteles sostiene que es la forma, porque la forma es el fin del proceso natural. Sin embargo, la física no estudia la forma en cuanto separada de la materia, porque este estudio pertenece más bien a la filosofía primera (194 a 14). En oposición al físico materialista, ligado únicamente a la materia, el físico verdadero es aquel que considera a la vez la forma y la materia, tan inseparables una de otra como el chato respecto a su nariz (194 a 13).

No obstante, la parte principal del libro II está consagrada a la teoría de la causalidad, en la cual pretende Aristóteles incluir la noción popular de azar. El azar, de ordinario, se define como «una causa, aunque oculta a la razón humana, puesto que tendría algo divino y demoníaco» (196 b 5-7). Aristóteles no había sido insensible a semejante concepción mística del azar (que, bajo el nombre de *Tyché* será divinizado en la época helenística): le consagró un análisis muy poco crítico en la *Ética a Eudemo.* Otros aspectos de su filosofía le habían llevado a reconocer que el mundo sublunar conlleva una cierta indeterminación, cuyo principio es la materia, y que posibilita la acción humana (de aquí la célebre teoría según la cual las proposiciones singulares cuyo verbo se expresa en futuro son contingentes; *De la interpretación,* 9). Pero, en la *Física,* su preocupación principal es mostrar que el azar no es la ausencia de causa, ni una causa trascendente, y que esta palabra encubre una relación de causalidad semejante a las demás. ¿En qué caso hablamos, entonces, de azar? Ni más ni menos que cuando de un modo retrospectivo superponemos a la relación real de causalidad una finalidad imaginaria sugerida por el resultado: por ejemplo, voy al mercado para comprar legumbres, y encuentro allí un deudor que me paga su deuda. Todo sucede como si hubiera ido al mercado para recuperar mi dinero; pero, de hecho, este resultado jamás constituyó un fin y no pudo tener, por consiguiente, eficacia causal. El azar no es, pues, la coincidencia de dos series causales reales, sino la relación retrospectiva de una serie causal real, dotada de una cierta finalidad, con una finalidad distinta de la primera, pero imaginaria. Según puede verse, tal concepción del azar no introduce ninguna falla en el

encadenamiento causal: el azar únicamente añade una intención, que, siendo ficticia, ni añade ni priva de nada, de hecho, a la realidad del proceso natural.

Con el libro III se inicia lo que constituirá el objeto esencial de la *Física*: el estudio del movimiento. Aristóteles propone una definición del mismo en términos de acto y potencia: tentativa realmente impugnable, porque al acto y a la potencia se les definió en relación al movimiento. Sería muy fácil decir que el movimiento es la actualización de una potencia o el tránsito de la potencia a acto, pero eso sería una definición extrínseca del movimiento, considerado no en sí, sino en las posiciones que lo encuadran. Sin embargo, Aristóteles no cae en tal error, que denunciará Bergson. Considerado en sí mismo, el movimiento es «el acto de lo que está en potencia en cuanto tal» (201 a 10), es decir, en tanto que está en potencia. El movimiento es un «acto imperfecto», es decir, aquel cuyo acto mismo es, en tanto que movimiento, no estar jamás totalmente en acto. Desde este punto de vista, el movimiento se aproxima al infinito, noción analizada a continuación en el libro III. El infinito es una cierta potencia, cuya particularidad consiste en no poder pasar jamás al acto hacia el cual tiende. El infinito no es una cosa determinada, al modo de un hombre o de una casa; es más bien comparable a una lucha o a una jornada, cuyo ser consiste en una renovación perpetua. Podría resultar extraña la paradoja según la cual, para Aristóteles, los seres en movimiento, es decir, sensibles, son sustancias, mientras que el movimiento es aquello que tiene lo menos sustancial. Pero podría responderse que, para Aristóteles, las sustancias sensibles son cuasi-sustancias, en cuanto que están afectadas por la escisión interior que en ellas introduce el movimiento. Aristóteles permanece en cierto sentido platónico, y casi podría decirse parmenídico. Unicamente la «separación» que Platón afirmaba entre las realidades inmutables, inteligibles, y las realidades cambiantes, sensibles, deviene, en Aristóteles, interior a la propia sustancia sensible: la distinción entre forma y materia, y entre acto y potencia no constituye sino dos expresiones de esta escisión.

El libro IV de la *Física* está consagrado al esclarecimiento de ciertas nociones implicadas por el movimiento. Primeramente, el lugar, que no es un principio inmanente del cuerpo, como la forma o la materia, porque entonces se desplazaría con él; pero el lugar no se desplaza, puesto que es de donde y hacia donde se desplaza la cosa. No es tampoco el intervalo de los cuerpos (como lo será para los estoicos); porque una de dos: o el intervalo es inseparable del cuerpo, y entonces abandona el lugar al tiempo que el cuerpo, o el intervalo está vacío, noción que

rechaza Aristóteles. Por consiguiente, sólo queda que el lugar sea un límite, no del propio cuerpo, sino del cuerpo envolvente. Deberemos retener de este *análisis lo siguiente: en primer lugar*, que excluye la idea de un espacio infinito y vacío, indiferente al movimiento; después, que la noción de lugar supone un desplazamiento posible al menos, que el lugar es por consiguiente *una propiedad*, no del cuerpo en sí, sino en cuanto dotado de movimiento; finalmente, que la noción de lugar no tiene sentido a nivel del envolvente supremo, es decir, del cielo, que es el lugar de todo, pero que no puede hallarse en un lugar.

Aristóteles completa su análisis del lugar rechazando la noción de vacío (caps. 6-9): Leucipo y Demócrito habían planteado el vacío como noción de posibilidad del movimiento; en realidad, el vacío, *si existe, imposibilitaría* el movimiento. Porque en este medio indiferenciado que es el vacío, los cuerpos no tendrían razón alguna para moverse más en una dirección que en otra; suponiendo, sin embargo, que se movieran, deberían hacerlo a una velocidad infinita, con nula resistencia (215 a 25). Pero la idea de una velocidad infinita es absurda; por ello, en el vacío, la velocidad de todos los cuerpos sería igual, lo cual parece, a Aristóteles, que contradice *la experiencia*. Para Aristóteles existen movimientos naturales, según los cuales los cuerpos alcanzan su lugar propio (el fondo, los más pesados; la superficie, los cuerpos ligeros), de donde únicamente serían desplazados por un movimiento violento (semejante a aquel por el cual lanzamos una piedra al aire). El movimiento natural agota la hipótesis del vacío, que sólo tenía sentido en la perspectiva atomística de movimientos desordenados producidos en un medio indiferente. Y a la objeción de que el movimiento es imposible en un medio lleno, Aristóteles responde que el desplazamiento recíproco de las partes, expeliéndose unas a otras como en el torbellino de un líquido, es del todo suficiente para eliminar la dificultad (teoría del envolvimiento o *antiperistasis*).

El libro IV se cierra con el célebre y difícil análisis del tiempo, que no es el movimiento en general, ni un movimiento privilegiado (aunque se encuentre medido por el movimiento más regular: el movimiento del Cielo), sino «un cierto movimiento», más precisamente «el número del movimiento según lo anterior y lo posterior». Si se recuerda que el movimiento es un continuo, divisible en potencia, pero indivisible en acto, podría decirse que el tiempo es como la medida de la continuidad del tiempo. ¿Es, por consiguiente, discontinuo el tiempo? Parece estar compuesto por instantes perpetuamente diferentes. Pero ello no es más que una apariencia, porque el instante no es una parte del tiempo, sino únicamente un límite, que deter-

mina en cada momento lo anterior y lo posterior; y, si el instante no deja de variar en cuanto a su esencia, permanece idéntico en cuanto al sujeto, que no es sino el sujeto del cambio. El tiempo no es por consiguiente un flujo continuo, sino la unidad de un antes y un después, que se constituyen siempre de nuevo en torno a un presente, auténtico sustrato del tiempo. Pero este sustrato, siendo móvil él mismo, participa de lo que Aristóteles denomina el carácter «estático» del movimiento. Finalmente, más que por la permanencia de un sustrato en permanente movimiento, la unidad de los diferentes momentos del tiempo podría estar mejor garantizada por la actividad abstracta de una conciencia: tal parece reconocer Aristóteles al final de su análisis, cuando dice que, «sin el alma, es imposible que exista el tiempo» (223 a 26).

Podemos hacer un rápido resumen de los cuatro últimos libros de la *Física,* que derivan mediante el análisis de movimiento considerado esta vez en sí mismo, hacia la demostración de la existencia del Primer Motor, expuesta anteriormente. En el libro V encontramos la célebre distinción de las cuatro especies del cambio (o movimiento) según las categorías del ser en las cuales es dicho: el cambio según la esencia es el nacimiento y la muerte; según la cualidad, la alteración; según la cantidad, el crecimiento y la disminución; según el lugar, el transporte. Estas tres últimas especies, a excepción de la primera, constituyen el «movimiento» en sentido estricto (pero, según el uso más frecuente en Aristóteles, hemos utilizado hasta aquí el término «movimiento», *kinésis* —que, de todos modos, nunca designa en Aristóteles, como en los modernos, el solo movimiento local— en el sentido general de «cambio», teniendo este último término el inconveniente de evocar demasiado exclusivamente lo que Aristóteles considera como una de sus especies: la alteración). Posteriormente, Aristóteles establecerá una cierta prioridad del movimiento local (transporte), que es la condición de los demás: de este modo, es el transporte de los cuerpos celestes lo que, a través de la sucesión de los días y el alternar de las estaciones, condiciona el nacimiento, el crecimiento y la muerte de los seres naturales, así como sus transformaciones cualitativas. Pero si bien es cierto que los demás movimientos no existirían sin el movimiento local, no se reducen a él, como sostendrá la doctrina mecanicista.

Tras haber demostrado en el libro VI que el movimiento sólo es infinito en el sentido de la divisibilidad en potencia (desconocido por Zenón de Elea en sus célebres aporías), y que no puede ser infinito en extensión, puesto que el mundo no es infinito, y que por consiguiente debe tener un comienzo y un fin,

Aristóteles podrá demostrar en los libros VI y VII la existencia de un Primer Motor, en nombre de este doble principio según el cual todo lo que se mueve es movido por algo, y que no es posible remontarse hasta el infinito en la regresión hacia los motores. Es necesario, pues, un Primer Motor, que sea él mismo inmóvil, y es difícil no identificarlo con aquél que el libro Λ de la *Metafísica* nos señala como el que mueve como «objeto de amor». Así, la *Física,* que estudia los seres físicos o naturales, es decir, en movimiento (Aristóteles recuerda en dos ocasiones la etimología de *physis,* que procede de un verbo que significa «crecer»), parece exigir un principio suprafísico, o, si se quiere, «metafísico», pero cuya trascendencia no consigue fundar en cuanto tal (véase lo dicho a propósito de la metafísica).

Sería inútil querer caracterizar con una palabra la física de Aristóteles, que no se esfuerza tanto en establecer tesis como en describir la experiencia y sus condiciones de posibilidad. Como únicamente el lenguaje puede lograr que esta experiencia sea coherente, Aristóteles emprende inicialmente la tarea de aclarar los principios de nuestro discurso sobre la experiencia. De este modo, la finalidad, por ejemplo, no es tanto en Aristóteles una afirmación dogmática sobre el orden que reina en el mundo, como una condición de inteligibilidad de la experiencia: el concepto de azar no permite conocer la realidad del orden; por el contrario, el concepto de finalidad permite comprender los fracasos de la finalidad: en este sentido lo utilizará Aristóteles en los tratados biológicos. Los fracasos de la finalidad, como la existencia de monstruos en el orden biológico, supondrían un argumento contra la tesis finalista, que con mucha frecuencia se pretende descubrir en Aristóteles; por el contrario, el análisis que Aristóteles hace de estos fracasos evidencia la fecundidad metodológica del concepto de finalidad, tal como lo ha elaborado.

Teniendo en cuenta estos análisis en cierta medida «fenomenológicos», cuya ausencia misma de pretensión dogmática garantiza, a pesar de progresos posteriores de la ciencia física, el valor como análisis de las presuposiciones de la experiencia ingenua, no se puede sin embargo negar que existe en Aristóteles una filosofía general de la naturaleza. La naturaleza es, para los seres naturales, principio de movimiento. En este sentido, y aunque la naturaleza sea también principio de movimiento de los cuerpos celestes (*Del Cielo,* I, 2, 269 a 5-7, b 1-6), el ser natural se distingue del ser suprasensible e inmóvil, y se subordina a él: por eso la física no es la filosofía más elevada, sino únicamente «filosofía segunda». Pero, por otra parte, la naturaleza es el más estable y el más sustancial de todos los principios del movimiento, pues es inmanente a los seres que mueve: la natura-

leza se opone, desde este punto de vista, al azar, pero también al arte, ser artificial que tiene su principio fuera de sí mismo. A medio camino de la sobrenaturaleza y del artificio, la naturaleza aristotélica es el principio que asegura a nuestro mundo —sin recurrir a la hipótesis de las Ideas o a metáforas artificiosas, como en el platonismo de *Leyes* o *Timeo*— su coherencia y su relativa inteligibilidad. La física, que sólo pretendía ser mito en Platón, se convierte en ciencia en Aristóteles, sin alcanzar, por supuesto, gran altura.

La obra física de Aristóteles no se limita a la titulada *Física*, que ciertamente no es más que la introducción teórica a un vasto programa de investigaciones cosmológicas, meteorológicas y biológicas, dominios todos que se deducen del estudio de la naturaleza en sentido amplio (este plan, quizás elaborado a posteriori, está claramente indicado en el prólogo de *Meteorológicos*). El tratado *Del Cielo* no está consagrado, contrariamente a lo que pudiera esperarse, al estudio de los fenómenos astronómicos, sino más bien a una caracterización general del universo y al estudio de los elementos que constituyen los cuerpos (estudio que reanudará y completará el tratado *De la generación y de la corrupción*). En el tratado *Del Cielo* se encuentran la mayor parte de las tesis cuyo comentario y amplificación ocuparán principalmente a la «física» medieval: perfección del universo, que es comparable a un organismo vivo; finitud del universo en el espacio, pero infinidad del universo en el tiempo (tesis dirigida contra la descripción de la génesis del mundo en el *Timeo* de Platón, y que los filósofos medievales, comenzando por Tomás de Aquino, se encontrarán con las mayores dificultades para conciliarla con una teología de la creación); unicidad y esfericidad del cielo, fuera del cual nada existe, ni lugar ni vacío.

El tratado *Del Cielo* está dominado por esta idea, fatal para la evolución de la física medieval, según la cual las leyes de la física sublunar son diferentes en naturaleza y en cualidad a aquellas que rigen el mundo sideral: mientras que éstas son exactas y matematizables, las leyes de la física sublunar se conforman con resaltar lo que se produce «más a menudo». Esta idea inspira la teoría aristotélica de los elementos, tal como está expuesta en los tratados *Del Cielo* y *De la generación y de la corrupción*. A los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, aire, fuego), Aristóteles superpone un quinto elemento, que será la «quintaesencia» de los escolásticos, y al que, por su parte, denomina «primer cuerpo» o «éter». Mientras que la generación circular de los elementos, posible debido a que se comunican entre sí por una de sus cualidades (el frío por la tierra y el agua, la humedad por el agua y el aire, el calor por el agua

y el fuego, la sequedad por el fuego y la tierra), da cuenta de los cambios a nivel del mundo sublunar, el éter, sustancia constitutiva de los astros, es inmutable, aunque esta inmutabilidad sea la de un movimiento eterno. La doctrina del quinto elemento, inalterable y que no se mezcla en modo alguno a los otros cuatro, permite a Aristóteles afirmar la trascendencia del Cielo: se opone así, anticipadamente, no sólo a la física moderna, cuya partida de nacimiento coincidirá con la distinción hecha por Galileo entre física celeste y física terrestre, sino también a la física estoica, para la cual el principio vital, aunque ocasionalmente sea denominado todavía éter, es inmanente al mundo que anima.

VII. La «psicología»

La psicología es, para Aristóteles, una parte de la física, en la medida al menos en que ella considera «este tipo de alma que no existe independientemente de la materia» (*Metafísica,* E, 1, 1026 a 5-6, y *Del Alma,* I, 1, 403 a 28). Pero esta afirmación implica que existe otro tipo de alma, inmaterial en este caso, que no dependería de la física.

La parte principal del tratado *Del alma* está consagrado al primer tipo de alma, llamada aquí simplemente alma (*psychê*), en oposición al intelecto (*nous*), que es inmaterial. Al estudiar el desarrollo del pensamiento de Aristóteles, vimos que en ningún otro campo fue su evolución tan clara como sobre este tema. Partiendo de la afirmación platonizante de una dualidad radical entre alma y cuerpo, Aristóteles llega, en el tratado *Del alma,* a una concepción que, por el contrario, ve en el alma la forma del cuerpo, ligada por consiguiente a él y que desaparece con él. Pero el alma no es la forma de cualquier cuerpo: es la forma de un cuerpo natural, es decir, de un cuerpo que posee en sí mismo el principio de su propio movimiento. Pero esto no es suficiente aún para distinguir el alma de la forma de un cuerpo físico cualquiera, aunque la forma del cuerpo físico, causa final y formal de la materia, sea a menudo ilustrada a través de la analogía del alma: si el hacha tuviera un alma, esta alma no sería sino la forma, o, en términos más modernos, la función del hacha, al igual que la visión es «el alma» del ojo. Hay que dar un paso más para definir el alma en sentido estricto: es necesario precisar que el alma es «la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia», es decir, de un cuerpo provisto de instrumentos, de órganos adecuados para cumplir las funciones que exige la vida; pero tal

vida permanecería únicamente en potencia si el alma no la mantuviera constantemente en acto (incluso en ausencia de una actividad en ejercicio, como en el sueño). El alma es definida, por consiguiente, como el principio vital mediante el cual el cuerpo se encuentra «animado» y a falta del cual retorna a la pura materialidad.

Es característico que Aristóteles se crea en condiciones de explicar la vida únicamente con los conceptos fundamentales que expresaba su física: el alma es forma, acto, fin; el cuerpo es materia, potencia, instrumento, lo que no impide al cuerpo organizado ser él mismo forma, acto y fin en relación con los tejidos de que está constituido. El alma no es, pues, sino el término supremo de una jerarquía de formas que explica sucesivamente la cohesión de la materia especificada (en oposición a la materia primera), del cuerpo físico y finalmente del ser animado. El alma, último término de la serie, pertenece aún a esta serie todavía «física», de modo que la teoría aristotélica del alma será entendida por ciertos discípulos, como Estratón de Lámpsaco, en un sentido «fisicista», léase materialista. Sería, sin embargo, más justo hablar de organicismo. El alma es al cuerpo lo que la función es al órgano, lo que la visión es, por ejemplo, al ojo. La consecuencia de esto es que el alma no es un ser subsistente en sí mismo. La sustancia no es el alma, sino el compuesto de alma y cuerpo. A la cuestión planteada desde el primer capítulo del libro I del *tratado Del alma*: «¿Tiene el alma atributos que le son propios?», Aristóteles responde negativamente: lo que impropiamente se denomina «pasiones del alma» no afecta únicamente al alma, sino al alma con el cuerpo: es el ser vivo todo entero —alma y cuerpo— quien se encoleriza, da prueba de valor, siente deseos o sensaciones.

La psicología de Aristóteles no deja por ello de estar construida según un esquema ascendente, en el cual se ve cómo las funciones superiores del alma se desprenden poco a poco de su condicionamiento sensible. Esta graduación aparece primeramente en la jerarquía de los seres vivos, que tienen todos un «alma», aunque definida por funciones diferentes. Así, la planta sólo es capaz de nutrirse y reproducirse porque está dotada de un alma «vegetativa»; el animal debe su facultad de sentir a la existencia en él de un alma «sensitiva»; finalmente, sólo el hombre está dotado de un alma «intelectiva». Estas tres almas no son especies de un género común, sino más bien los términos de una serie, en la cual cada uno supone el precedente, salvo el primero, pero se distingue de él por la emergencia de un nuevo orden. Esta concepción jerárquica, que debe asegurar a la vez la continuidad de los estadios, pero al mismo tiempo la

irreductibilidad de lo superior a lo inferior, reaparece en la descripción de las funciones propiamente humanas, es decir, características de un alma que es intelectiva en su realización más alta, pero también sensitiva y vegetativa por sus condiciones de existencia.

Esta descripción se distingue, en principio, de la «psicología» platónica en que la sensibilidad y la imaginación no aparecen ya como obstáculos al conocimiento intelectual, sino más bien como una mediación hacia tal conocimiento. Aristóteles insiste en diversos momentos de su obra (*Metafísica,* A, 1; *Segundos Analíticos,* II, 19, 100 a 12 ss.), en la continuidad del paso que permite elevarse de la sensación a la ciencia, paso que no es más que la actualización de lo que está en potencia en la sensación: porque lo particular, objeto de la sensación, es en potencia lo universal, objeto de la ciencia. En el tratado *Del alma,* Aristóteles estudia la función intermediaria y mediadora de lo que denomina sentido común, por una parte, y la imaginación, por otra. Mientras que los sentidos están ligados a tal o cual órgano, que especifica su campo de percepción, el sentido común es la facultad que permite captar, por una parte, los sensibles comunes en cuanto tales, que como el movimiento, el número o el tiempo no pueden ser aprehendidos por un solo sentido; por otra parte, el sentido común, mediante una especie de examen reflexivo sobre el sujeto sensitivo, autoriza, un poco al modo de la unidad sintética de la percepción en Kant, la síntesis de los elementos aportados por sentidos diferentes.

En cuanto a la imagen, «sensación debilitada» (*Retórica,* I, 11, 1370 a 28), pero que posee la ventaja de no requerir la presencia actual del objeto, es la condición de la memoria, la cual permite la reunión de diversos casos particulares y sitúa, por consiguiente, al pensamiento discursivo (*diánoia*) en la vía de lo universal. Inicialmente, es en este sentido como es preciso comprender la fórmula: «No hay pensamiento sin imagen». Pero, en el pequeño tratado *De la memoria y de la reminiscencia* (I, 449 b 31 ss.). Aristóteles va más lejos aún, haciendo que esta fórmula signifique que la aprehensión de los seres suprasensibles no se realiza sin su proyección en imágenes: de este modo, el geómetra necesita figuras para esquematizar, y, a través de ellas, aprehender las relaciones matemáticas; de un modo general, el hombre necesita imágenes para pensar en el tiempo lo que está fuera del tiempo.

Sin embargo, esta psicología resueltamente inmanentista en principio finaliza con la afirmación de una trascendencia: la del intelecto (*nous*). Asistimos aquí a una andadura análoga a la que habíamos contemplado en la prueba del Primer Motor: una espe-

cie de frontera que nos lleva a un orden diferente. La física deja paso bruscamente a la teología; la intelección, nos dice Aristóteles en el libro III del tratado *Del alma*, es «el acto común de la inteligencia y de lo inteligible» (al igual que la sensación era el acto común del sintiente y de lo sensible). Pero, ¿qué es lo que hace pasar simultáneamente a acto la inteligencia y lo inteligible? No puede ser un intermediario material, al modo de la luz, que, en el orden de la sensación, hace simultáneamente visible al color y vidente al ojo. En este caso, lo que hace pasar la potencia de la inteligencia y lo inteligible al acto común de intelección no puede ser sino un principio intelectual, y que, además, debe encontrarse siempre en acto (porque «lo que está en potencia no pasa a acto más que a través de la acción de algo que ya está en acto»). Este análisis, muy alusivo en Aristóteles, será el punto de partida de una larga tradición exegética, que se inicia con Teofrasto y se extiende a lo largo de toda la Edad Media árabe y latina. En general, se distinguirá entre un intelecto agente (o en acto) y un intelecto paciente (o en potencia), y se llegará al acuerdo de reconocer el intelecto agente en la fórmula que cierra el análisis de Aristóteles: «Sin el intelecto nada piensa» (430 a 22). Pero se debatirá largamente la identidad exacta del intelecto agente. ¿Se trata del intelecto individual en lo que tiene de trascendente, de este intelecto del que Aristóteles nos dice una vez que se introduce «por la puerta» en un cierto momento de la formación del embrión (*De la generación de los animales*, II, 3, 736 b 28)? Tal será la interpretación de Santo Tomás. Pero otros deducirán audazmente, aun cuando no sin lógica, una consecuencia más radical: Alejandro de Afrodisias asimilará el Intelecto Agente y Dios, mientras que Averroes, en intuición grandiosa, verá en el intelecto agente la unidad de la razón, igualmente extendida en todos los hombres.

Las dudas de los comentaristas parecen ser en este caso las dudas del propio Aristóteles, que, en el tratado *Del alma*, no consigue elegir entre una antropología de la mediación y una teologización del hombre —que, por lo demás, no podría satisfacer a los teólogos. Pero hemos de ver cómo en la primera de estas vías se introducen, de forma más resuelta, los tratados éticos, sin que por ello la perspectiva, esta vez únicamente reguladora, de la teología se encuentre del todo ausente.

VIII. La acción moral.

Aristóteles distingue entre la *praxis*, que es la acción inmanente, que tiene en sí misma su propio fin, y la *poiésis*, es decir, en el sentido más amplio, la producción de una obra exterior al agente (*Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 3; VI, 5, 1140 b 6; *Metafísica*, Θ, 6, 1048 b 18-35, etc.). Esta distinción, aparentemente clara, funda la distinción entre ciencias prácticas (ética y política) y ciencias poéticas (entre las cuales Aristóteles sólo estudió la poética en el sentido estricto, es decir, la teoría de la creación literaria). Pero, en la práctica, Aristóteles olvida a menudo esta distinción y llega a describir la estructura de la acción (*praxis*) moral tomando como modelo la actividad técnica, cuyas articulaciones son más visibles: ligazón que, como veremos, no se hará sin ciertos riesgos de confusión.

Así, desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco*, utiliza el ejemplo de las técnicas (medicina, construcción naval, estrategia, economía) para hacer comprender que cada actividad tiende hacia un bien, que es su fin. Pero, como estos bienes son tan diversos como las actividades correspondientes —la salud para la medicina, el navío para la construcción, la victoria para la estrategia, la riqueza para la economía— es preciso admitir una jerarquía de las técnicas, subordinadas cada una de ellas a una técnica más elevada, que sirve como fin: de este modo la guarnicionería está subordinada al arte hípico, que a su vez está subordinado a la estrategia, y ésta a la política (1094 a 10-20, b 3). La cuestión es, entonces, saber cuál es el fin último del hombre, es decir, un fin con relación al cual los otros fines sólo serían medios y que no sería en sí mismo medio para otro fin. Señalemos que este planteamiento del problema presupone determinadas respuestas: Aristóteles, como los demás filósofos griegos, postula la unidad de los fines humanos. No considera ni un instante la posibilidad de un conflicto entre fines técnicos (por ejemplo, enriquecerse o ganar una guerra) y fines morales, ni siquiera un conflicto entre fines igualmente morales (como el conflicto que había presentido la *Antígona* de Sófocles entre la piedad familiar y el servicio del Estado).

Todos los hombres están de acuerdo en denominar «felicidad» al bien supremo que es la unidad presupuesta de los fines humanos. Pero, como la felicidad nos precede siempre, deseada más que poseída, es imposible describirla y difícil definirla. De aquí la divergencia de opiniones profesadas sobre la felicidad: algunos la reducen al placer, otros, a los honores, otros, final-

mente, a la riqueza. Pero la primera opinión degrada al hombre al nivel de la animalidad; y las restantes toman por fin último lo que es únicamente un medio para alcanzar este fin. El bien supremo está por encima de los bienes particulares. Pero ello no significa que se trate de un Bien en sí, separado de los bienes particulares. Aristóteles arremete aquí contra la concepción platónica del Bien, que, hipostasiando el bien en general, desconoce el hecho de que el bien no se realiza más que en situaciones particulares y es diferente cada vez. Ocurre lo mismo en la ética que en la medicina: «Aparentemente, no es la Salud lo que considera el médico, sino la salud del hombre y, acaso mejor, la salud de tal hombre, porque es al individuo a quien cura» (I, 6, 1097 a 10).

Pero, si el bien no posee una significación única y no es una sustancia, no deja por ello de existir una unidad analógica entre sus diferentes acepciones, porque lo que la salud es a la medicina, lo es la casa al arte de edificar y la victoria a la estrategia, es decir, en cada caso al fin (*télos*) de las acciones correspondientes. Pero, ¿en qué reconocer el Bien Soberano, es decir, el fin supremo? Inspirándose, sin decirlo, en el *Filebo* de Platón (tras haber criticado una imagen indudablemente caricaturesca del platonismo clásico), Aristóteles reconoce tres caracteres del bien: la autosuficiencia o autarquía, la perfección y lo que podría denominarse su carácter funcional. Sobre los dos primeros puntos, Aristóteles solamente formula el ideal finitista propio de los griegos en general: el hombre feliz es aquel que, como un dios, «no necesita de nada ni de nadie»; el fin supremo es aquel que no necesita medios para ser lo que es. Igualmente, decir que el bien es finito es decir que nada se le puede añadir.

Parecería, pues, que Aristóteles sitúa la felicidad en una eternidad sin división y sin riesgo, anunciando a través de ello la doctrina estoica según la cual la felicidad es un absoluto, realizado totalmente en el instante, o no lo es. Pero Aristóteles aportará restricciones que hacen de hecho depender esta felicidad «autárquica» y perfecta de condiciones que parecen, por el contrario, cuestionar esta perfección y esta autarquía. Estas condiciones son, en primer lugar, una vida realizada hasta su término, «porque una golondrina no hace primavera, ni siquiera un solo día: de este modo la felicidad y la dicha no son obra de un solo día ni de un breve espacio de tiempo». Además, la dicha no se limita a la virtud, como enseñaron los estoicos, porque no puede ser alcanzada sin un «cortejo» de bienes corporales (salud, integridad) y de bienes exteriores (riqueza, buena reputación, poder): «No se es, en efecto, completamente feliz si se tiene un aspecto lamentable, si se es de humilde extracción, o si se vive solo y

sin hijos.» Aristóteles es aquí más sensible que las restantes escuelas de la antigüedad al sentimiento popular de lo trágico de la vida, que hace depender la felicidad del hombre no solamente de él, sino también de circunstancias ajenas a él. Uno de los argumentos tradicionales contra la Providencia, el del infortunio del sabio, no puede ser refutado por esta afirmación consoladora de que el sabio es feliz en virtud de su propia sabiduría, porque esto «es hablar para no decir nada», dice Aristóteles, sino sosteniendo, según una paradoja socrática que tomarán de nuevo los estoicos, que «el sabio es feliz hasta en las torturas». Este realismo de Aristóteles podría parecer que degrada su moral al rango de un oportunismo sin elevación espiritual, muy extraño a la inspiración de las restantes morales socráticas. Pero Aristóteles deduce de estas reflexiones no una invitación a la pasividad, sino al coraje: el hombre virtuoso será aquel que «saca partido de las circunstancias para actuar siempre con la mayor nobleza posible, semejante en ello a un buen general que utiliza en la guerra las fuerzas de que dispone del modo más eficaz, o a un buen zapatero que, con el cuero que se le ha confiado, hace el mejor calzado posible». Esta moral desmitificada, que sabe que el hombre debe contentarse en esta vida del «mejor modo posible» y no buscar un absoluto ilusorio, sólo le vuelve la espalda al socratismo, que nos enseña a ser indiferentes a las circunstancias, para anunciar un tipo de filosofía que Bacon denominará «operativa» y que, según las palabras de Marx en *La Sagrada Familia,* nos impondrá «modelar las circunstancias humanamente». Las escuelas de la antigüedad no desconocerán la importancia de este aspecto de la moral en Aristóteles: el aristotelismo será a menudo juzgado por su negativa a excluir los bienes exteriores de la definición del Bien Soberano.

Queda aún por analizar el último carácter atribuido por Aristóteles al Bien, que es el de ser el acto (*ergon, energéia*) propio de cada ser. Hay aquí dos ideas. Una es que la felicidad radica en la actividad y no en una potencialidad, que podría ser soñada; es uso y no simple posesión; no consiste en ser, sino en hacer. Pero —segunda idea— el acto propio de cada ser es aquel que es más conforme a su esencia. Es, podría decirse, la excelencia (*areté*) de la parte esencial del hombre, que es el alma. Así como hay dos partes en el alma, racional e irracional, existen dos tipos de excelencias o virtudes: las virtudes intelectuales o dianoéticas, y las virtudes morales. Estas expresan la excelencia de lo que, en la parte irracional, es accesible a las exhortaciones de la razón.

El libro II de la *Ética a Nicómaco* propone una definición de la virtud, de hecho de la virtud moral: «La virtud es una dis-

posición adquirida de la voluntad, consistente en un justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la regulación recta y tal como lo determinaría el hombre prudente.» Decir que la virtud es una disposición adquirida de la voluntad, dicho de otro modo, un hábito, es negar que sea un don de la naturaleza (lo que suprimiría el mérito), pero es negar igualmente que sea una ciencia, como sostenían los socráticos. No es suficiente, en efecto, conocer el bien para hacerlo, porque la pasión puede mezclarse entre el saber del bien y su realización, y Aristóteles consagrará un minucioso análisis al personaje del «acrático», incontinente como el bebedor, en el cual la clara conciencia de lo que debe hacerse es impotente para salvar la inclinación que ha labrado poco a poco una pasión frecuentemente saciada. La moralidad no pertenece únicamente al orden del *logos*, sino también al *pathos* (la pasión) y al *ethos* (las costumbres, de donde procede la palabra «ética»). Diríamos, con palabras actuales, que la educación moral debe esforzarse en introducir duraderamente la razón en las costumbres por medio de la afectividad, gracias a la constitución de hábitos.

La virtud, aun cuando deba penetrar la parte irracional del alma, es racional en su principio, como lo atestigua, en su definición, la referencia a la «regla recta» (*orthos logos*, expresión platónica). Más extraña resulta esta apelación al hombre prudente, *phronimos*, como criterio vivo de esta regla recta. Esta apelación a la autoridad del hombre prudente, es decir, avisado y rico de experiencia, debe comprenderse en primer lugar como una supervivencia, a través de Sócrates, del ideal aristocrático que situaba en el hombre prestigioso, el *spoudáios*, el fundamento y la medida del valor. Pero, si Aristóteles recurre de este modo a la autoridad del ejemplo allí donde debería esperarse una determinación conceptual, es que está persuadido de que ninguna definición general de la moralidad puede abarcar la diversidad inanalizable e imprevisible de los casos particulares. Para juzgar lo que en cada momento es la virtud, hay que tener intuición y discernimiento, únicamente adquiridas por la experiencia: *ningún* «sistema» moral puede reemplazar entonces al «consejo» del hombre prudente.

La definición de la virtud contiene, sin embargo, la referencia a una norma objetivable: cada virtud es un medio entre dos vicios, uno representa un exceso, el otro un defecto. De este modo, el valor es un medio entre la cobardía y la temeridad; la generosidad, un medio entre la prodigalidad y la avaricia, etcétera. De un modo general, son las pasiones la materia de esta metrética: existe un uso mesurado de la pasión que es virtud; así, en el caso de la cólera, es una virtud irritarse cuando es

necesario y como es preciso (existen, por consiguiente, cóleras justas, tesis que ofuscará a los estoicos, pero permitirá a Santo Tomás justificar moralmente la «cólera» de Dios), en oposición a vicios como la irascibilidad o la indiferencia. Aristóteles se defiende, anticipadamente, contra una interpretación que haría de esta moral del justo medio una simple invitación a la mediocridad: porque «lo que es un medio desde el punto de vista de la esencia, es una cima desde el punto de vista de la excelencia». Diríamos hoy que se trata no de un máximo (característico de una cierta ampulosidad estoica), sino de un óptimo. El propio Aristóteles previene contra una interpretación matemática excesivamente simple, que haría del justo medio una media aritmética; se trata, en efecto, de un medio relativo a nosotros, y no de una media impersonal, y este medio, del cual es juez el prudente, puede variar según los individuos y las circunstancias. La idea de un equilibrio individualizado y relativo a la situación, el hecho de que Aristóteles relacione la noción de medio a la de oportunidad (*kairos*), sugieren en este caso orígenes médicos, en particular hipocráticos. Pero se ha señalado recientemente (Krämer) que la idea de una Medida imponiendo su límite al balanceo indefinido del Exceso y del Defecto no deja de evocar la doctrina de los dos principios (Limitado e Ilimitado), característico del platonismo «esotérico».

Las virtudes particulares y los vicios correspondientes son descritos en los libros III y IV. Es característico que Aristóteles no proponga en este momento, como lo hizo Platón en la *República,* una clasificación de las virtudes fundada en la distinción de las partes del alma. Cada virtud es definida a partir de un cierto tipo de situación (el peligro para el valor, la riqueza para la liberalidad, el placer para la templanza, la grandeza para la magnanimidad, etc.). La virtud existe si hay una situación (lo que permitirá posteriormente a Aristóteles arriesgar la paradoja de que Dios no es virtuoso: no es valeroso, puesto que no tiene enemigos; no es sobrio, puesto que no tiene deseos; no es justo, puesto que es difícil imaginárselo firmando contratos, etc.). Al no ser sistematizables las situaciones, la ética de Aristóteles se ofrece aquí como puramente descriptiva. Se trata de describir tipos de hombres virtuosos, precediendo la existencia de los virtuosos en cierta medida al concepto de una virtud que difícilmente se deja conducir a una esencia. Ello da lugar a una serie de retratos, algunos de los cuales, particularmente logrados, nos informan mejor que las morales más sistemáticas sobre el ideal ético de los griegos: así ocurre con el personaje del «magnánimo», cuya virtud —una virtud que actualmente resultaría difícil considerar como tal— consiste, en oposición a la vanidad o

a la subestimación de sí mismo, en ser consciente justamente de sus propios méritos. Evidentemente, la humildad no tiene sitio en este catálogo griego de las virtudes.

El libro V está dedicado totalmente a la virtud de la justicia. Esta virtud, que consiste en dar a cada uno lo debido, puede ser definida en la tradición platónica por referencia a un orden matemático. Pero con la condición de que distingamos inicialmente entre una justicia distributiva, que se expresa en una igualdad geométrica (a cada uno según su mérito), y una justicia conmutativa, que trata de restaurar una igualdad aritmética, allí donde el orden ha sido roto por un ataque al hombre en cuanto hombre (asesinato, robo, adulterio, etc.): en este caso, únicamente se puede tratar de una restitución o de una reparación y no se puede hacer acepción de personas. Esta distinción anuncia la distinción entre derecho contractual y derecho represivo. Pero Aristóteles no por ello deja de ser sensible a cuanto de abstracto y de rígido tienen la determinación matemática y el orden jurídico en relación a la diversidad de casos particulares. La debilidad de la ley, por bien hecha que esté, radica en que es general y no puede prever todos los casos. De aquí la necesidad de una justicia que no se deje encerrar en fórmulas jurídicas, sino que acoja los casos particulares, y que Aristóteles denomina equidad. Lo que da valor a lo equitativo es precisamente el hecho de que su regla no pertenezca al derecho, porque el derecho es rígido y «de lo que es indeterminado (las situaciones particulares), la regla también es indeterminada».

El libro VI estudia las virtudes dianoéticas: la parte principal del mismo está consagrada a rehabilitar la virtud popular de la prudencia. Prudencia, en griego, es *phronésis*, y Platón había variado el sentido de esta palabra para hacerla sinónima de sabiduría (*sophia*). Aristóteles distingue, por el contrario, entre la sabiduría, que se refiere a lo necesario, a lo que no nace ni perece, y la prudencia, que es la capacidad de deliberar sobre cosas contingentes, es decir, que tanto pueden ser como no ser. No es ciencia, sino juicio, discernimiento correcto de los posibles. Se distingue del arte y de la habilidad en que es una virtud, intelectual, ciertamente, pero que no deja de ser una virtud moral. La prudencia es la habilidad del virtuoso; guía a la virtud moral indicándole los medios para alcanzar sus fines, pero participa también de la virtud moral, porque no está moralmente permitido actuar torpemente cuando se desea el bien. No es, sin duda, la forma más elevada del saber ni de la virtud: es virtud puramente humana, capacidad de discernir y realizar el «bien del hombre», que no conocen *ni* los animales ni los dioses,

es virtud media, como lo es la posición del hombre en el universo.

Los libros VIII y IX están consagrados a unos precisos análisis sobre la amistad, que sin duda no es una virtud, pero, al menos en su forma excelsa, no déja de ser una compañera de la virtud. Aristóteles distingue, en efecto, tres formas de la amistad, según que tenga como fin la utilidad, el placer o la virtud. Esta tripartición muestra que el concepto aristotélico de amistad (*philia*) es más amplio que el nuestro y engloba el conjunto de relaciones interindividuales. De este modo, las relaciones del padre y sus hijos, del marido y de la mujer, del jefe y sus subordinados se deducen de un análisis de la amistad. Se le ha ensalzado a Aristóteles, inventor de esta tipología de las relaciones humanas, como precursor de la «microsociología» (Gurvitch). Manteniéndonos en el campo de la moral, el análisis de la amistad virtuosa proporciona una interesante confirmación de las tendencias profundas de la ética aristotélica. Aristóteles desarrolla en tal análisis, fundamentalmente, la siguiente aporía: dos amigos desean el uno para el otro el mayor bien; pero, en el caso límite, el bien mayor es ser dios, aunque por otra parte no existe amistad sin una medida común entre ambos (de este modo no existe amistad entre Dios y los hombres, de modo que la amistad perfecta, la que desea la divinización del otro, se destruye al llegar a su límite. Recíprocamente, «Dios no es alguien que necesite amigos», puesto que es totalmente autosuficiente. También Aristóteles se pregunta ampliamente si el sabio, que es el hombre más semejante a Dios, debe o no tener amigos: su respuesta está matizada y resulta finalmente positiva; pero el hecho de que se plantee la cuestión, testimonia que Aristóteles ve en la amistad una experiencia y un valor puramente humanos, enraizados en la finitud, y que no pueden ser traspasados a Dios sin contradicción.

Sin embargo, en el libro X de la *Ética a Nicómaco,* que los antiguos editores han situado intencionadamente al final de la obra, aunque probablemente no haya sido el último escrito de Aristóteles, el punto de vista que parecería hasta entonces dominante en esta *Ética,* el de una antropología de la finitud, parece dejar paso al ideal platonizante de una asimilación del hombre a lo divino. Los editores han asociado, en este libro X, dos disertaciones de Aristóteles: una sobre el placer, la otra sobre la dicha. En la primera, Aristóteles se entrega a la demostración, contra Eudoxio, de que el placer no es el Bien Soberano, sino también —esta vez contra Espeusipo— que el placet no debe excluirse de la definición de felicidad. Contra quienes denigran el placer, amparándose en el *Filebo* de Platón, muestra

que el placer no es un proceso (*génesis*), y por consiguiente algo indeterminado, sino que es un acto (*energéia*), o, más precisamente, un exceso de acto que se añade, «como a la juventud su flor», a toda actividad perfectamente conseguida en su género. El placer no es, por consiguiente, la dicha, pero la acompaña legítimamente.

La segunda parte del libro X pretende definir la felicidad propia del hombre. Se puede concebir la felicidad de dos modos: o bien como equilibrio entre las diferentes funciones de que es capaz el hombre (vegetativa, sensitiva, intelectual), o bien como la actividad de lo más elevado que hay en nosotros. Aristóteles sigue en este caso esta segunda vía: lo más elevado que hay en el hombre es el intelecto (*nous*), mediante el cual participamos de lo divino; la felicidad del hombre radicará entonces en la actividad contemplativa, que tiene, sobre cualquier otra actividad, la ventaja de ser ella misma su propio fin y de no necesitar mediaciones exteriores para ejercerse. Desde la antigüedad se ha considerado gustosamente este texto como la cumbre de la ética aristotélica; los intérpretes modernos, como Rodier, se han dedicado a demostrar que no existe contradicción entre el ideal contemplativo y la moralidad práctica, porque ésta, al ordenar las relaciones humanas en el cuadro de la vida política, proporciona las condiciones, al menos las negativas, que permiten a aquélla ejercerse. Sin embargo, quizá no se ha señalado con la debida fuerza que Aristóteles colma su descripción de la vida contemplativa de reservas que parecen convertir en problemática la felicidad del hombre. Porque la vida contemplativa está «por encima de la condición humana», y el hombre, suponiendo que llegue a ella, vivirá «no en cuanto hombre, sino en cuanto que exista algo de divino en él». Podría decirse que ser hombre es superar la humanidad existente en nosotros y «hacernos inmortales», como expresamente nos lo sugiere Aristóteles. Pero, ¿acaso no habría en esto desmesura? Por ello, Aristóteles no llega nunca hasta el final de este desafío que situaría al hombre al nivel de los dioses. El hombre ha de buscar, ciertamente, el inmortalizarse, pero únicamente «en cuanto sea posible», es decir, probablemente por la ejemplaridad de sus actos o de sus obras. Subsiste plenamente el ideal platónico de una asimilación del hombre a lo divino, al menos literalmente, en Aristóteles; pero sólo es, justamente, un ideal, un principio regulador, una idea-límite, y no puede ser jamás objeto de experiencias, aun excepcionales. Aristóteles, por lo demás, ha consagrado menos tiempo a describir este ideal que la distancia que nos separa del mismo y el esfuerzo propiamente humano para cubrir tal distancia. Aristóteles se preocupará menos por los triunfos posibles de la contem-

plación, deseada más que poseída o incluso poseíble, que por los medios de suplirla con las mediaciones laboriosas de la dialéctica (en el orden teórico), de la virtud (en el orden práctico), del trabajo (en el orden «poético»). Aristóteles reencuentra, más allá de lo que cree ser un fracaso del platonismo, la sabiduría de los límites, que había sido el primer mensaje ético de Grecia: humanismo trágico que invita al hombre a renunciar a las ambiciones desmesuradas, pero igualmente, según los versos de Píndaro, a «agotar el campo de lo posible».

IX. La política.

En el libro I de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles designaba la política como «la primera de las ciencias, la más fundamental de todas ellas». Esta afirmación, para nosotros extraña, estaba justificada por el hecho de que la política es la ciencia de los fines más elevados del hombre, en relación con las demás, que únicamente son medios. De hecho, si es cierto, como nos lo indica el comienzo de la *Política*, que el hombre es, por excelencia, el «animal político», o «comunitario», es decir, el único animal que, por estar dotado de la palabra, puede tener relaciones de utilidad y justicia con sus semejantes, se comprende que el hombre sólo pueda acceder a la humanidad verdadera dentro del marco de la ciudad. El fin de la ciudad no es únicamente «vivir», es decir, satisfacer las necesidades, sino también «vivir bien», es decir, la vida feliz, que, para los griegos, se confunde con la vida virtuosa.

Sin embargo, estas afirmaciones preliminares apenas parecen encontrar confirmación en el contenido efectivo de la *Política*. El estilo de los análisis es en ella, con matices entre uno y otro libro, más bien realista. Aristóteles parece más interesado en analizar la estructura sociológica de los Estados existentes que elogiar en el Estado, como luego hará Hegel, la realidad de la Idea moral. Y aunque no falte el punto de vista normativo, Aristóteles precisa que es necesario distinguir entre la «mejor constitución en absoluto» y la «mejor constitución posible dadas las circunstancias», que es la que la política concreta deberá dedicarse a realizar *hic et nunc*, teniendo en cuenta la geografía y la historia. Estamos lejos de la política platónica, que imponía al filósofo el descender de nuevo a la caverna para imponer a los hombres, incluso por la violencia, un orden «geométrico» calcado del de las Ideas.

La *Política* de Aristóteles se abre, inmediatamente después de los capítulos iniciales, con una especie de micro-sociología de las

relaciones de mando en el orden doméstico: relaciones de dueño a esclavo, de hombre a mujer, de padres a hijos. Pero le interesan principalmente las relaciones del primer tipo. Desde el punto de vista económico, el esclavo es únicamente un «instrumento animado». Pero, desde el punto de vista «político», el esclavo está hecho naturalmente para ejecutar lo que manda el dueño, lo que supone, en el esclavo, una participación al menos pasiva en la naturaleza racional del hombre, puesto que es capaz de comprender y obedecer. En este sentido, la esclavitud es una relación natural que se ejerce con un doble beneficio para el dueño y para el propio esclavo. Este análisis de Aristóteles ha sido interpretado a menudo como una justificación de la esclavitud. Lo es en efecto, pero no sin matices ni reservas. Porque puede existir una esclavitud contra naturaleza, la que nace del derecho de la guerra. E, incluso en el orden natural, la distinción entre dueño y esclavo no es clara, porque la naturaleza hace lo que puede pero no siempre lo que quiere, de modo que puede ocurrir que almas de esclavo habiten cuerpos de hombres libres, e inversamente.

Salvo en el caso extremo de la tiranía, el mando político difiere de la relación de dueño a esclavo, porque se dirige a hombres libres. En teoría, el mejor gobierno es la monarquía, es decir, una forma de gobierno análoga al mando que, en el orden doméstico, el padre ejerce sobre sus hijos. El rey, si está dotado de prudencia, puede mejor que la ley —que, como hemos visto, tiene el defecto de ser demasiado general— juzgar y decidir equitativamente en función de los casos particulares. Pero, por otra parte, nada hay tan próximo a la autoridad monárquica como lo arbitrario, que nace cuando el juicio del monarca se encuentra alterado por la pasión, de modo que la degradación del mejor gobierno es también el peor de los malos gobiernos: la tiranía. Por el contrario, la democracia es, como lo había reconocido ya Platón, el menos bueno de los buenos gobiernos y el menos malo de los peores: el hombre de pueblo es, ciertamente, tomado individualmente, muy inferior al hombre competente destinado a mandar en la monarquía, pero el pueblo tomado en conjunto representa una suma de competencia y de prudencia superior a la de un hombre solo, sea quien sea. Además, el pueblo es, propiamente hablando, el usuario del Estado: quien lo utiliza se encuentra en mejores condiciones incluso de juzgar que quien lo produce, «el invitado juzga mejor los manjares que el cocinero». Finalmente, una cantidad grande de hombres es más difícilmente corruptible que una cantidad pequeña y, con mayor razón, que uno sólo. La tendencia de estos pasajes es «extrañamente antisocrática» (O. Gigon) y antiplatónica. Sin embargo, Aristó-

teles no se detiene en la solución democrática, sin duda porque ella supone en el pueblo un grado de educación que no es tanto la condición como la consecuencia de un estado bien organizado.

De hecho, siendo como son los hombres, el gobierno mejor es una oligarquía (gobierno de un grupo reducido), suficientemente prudente para someterse a control (libro IV). El triunfo político de la oligarquía supone por otra parte ciertas condiciones geográficas y sociológicas. Una ciudad alejada del mar y de sus tentaciones comerciales, suficientemente pequeña para poder ser «abarcada con la vista»; un territorio fértil con una propiedad suficientemente dividida para multiplicar el número de productores independientes; la existencia correlativa de una clase media, factor decisivo de estabilidad. El ideal económico y político de Aristóteles es un ideal de autarquía, de autosuficiencia. Es evidente que Atenas no reunía condiciones, siempre expuesta a las seducciones del mercantilismo, y, al menos hasta la conquista macedonia, a los sueños imperialistas. Aristóteles no pretende imponer a las ciudades un cambio brutal. De este modo, los libros V y VI están dedicados al análisis, ya casi «maquiavélico», de los medios más apropiados para preservar las constituciones existentes, incluida la tiranía. La lección que Aristóteles deduce de esta metodología de la conservación no es clara, si es que quiere sacar alguna lección de ella. Al menos, anticipándose a Montesquieu, asegura de pasada que la virtud es necesaria a los gobernantes en las buenas formas de gobierno.

Por lo demás, aun cuando Aristóteles no ignoró las exigencias de la «Realpolitik», la tonalidad ética del conjunto no es negable. Tal tonalidad se expresa mediante una especie de círculo: el mejor Estado es aquél que, a través de la educación, inculca la virtud a los ciudadanos, pero el mejor Estado supone gobernantes virtuosos. Es sin duda cuestión de suerte si, en el seno de un Estado pervertido, surge la improbable virtud del legislador. Pero, una vez restaurado en su finalidad moral, el Estado no debe desinteresarse de la educación de sus ciudadanos. Los principios de la educación, a la cual se consagra el libro VIII y último de la *Política*, han de inspirar la acción política: «la medida, lo posible y lo conveniente». No es casualidad que sean éstas las últimas palabras de la *Política*.

X. La Poética.

La *Poética* de Aristóteles, tal como nos ha llegado, trata de la tragedia y de la epopeya (un segundo libro, perdido, debía dedicarse a la comedia). Este escrito, cuya influencia sobre el teatro debía ser considerable a partir del Renacimiento, no carece de relaciones con el conjunto de la filosofía de Aristóteles. Representa un aspecto de lo que debería ser una teoría general de la *poiésis*, o producción de obras. La poesía es, de un modo general, «imitación» (*mimésis*), y hay que entender por tal, no un simple calco de la realidad, sino una forma de re-creación de este «acto» (*énergéia*) que constituye la vida. En particular, la tragedia «no imita a los hombres, sino una acción, y la vida, la dicha y la desgracia; pero la dicha y la desgracia se encuentran en la acción, y el fin de la vida es una determinada manera de actuar, no una manera de ser». De aquí la importancia de la acción en la tragedia: los caracteres sobrevienen a los personajes «por añadidura y en razón de sus acciones», no a la inversa. Aristóteles aconseja tomar de la historia la acción de la tragedia, pero solamente porque la historia garantiza la verosimilitud de los hechos presentados. Incluso en este caso, el poeta es creador, porque, al elegir tal o cual acontecimiento real, lo recrea como «verosímil y posible». La poesía difiere de la historia en esto: la historia narra lo que ha ocurrido; la poesía representa lo que podría ocurrir a cada uno de nosotros e, incluso, cuando busca por tema lo que ha sucedido, lo presenta como pudiendo acaecer de nuevo; la poesía alcanza a través de ello lo universal, y es en este sentido «más filosófica que la historia» (9, 1451 b 5-6).

Aristóteles proporciona a los autores de la tragedia numerosas reglas técnicas, de las cuales se beneficiará el clasicismo. No hay sin duda ejemplos en la historia de un arte poético que preceda (y en varios siglos) a la actividad creadora del escritor, en lugar de reflejarla. La principal regla de la tragedia es que la acción representada debe ser «acabada», «formar un todo», «tener un comienzo, un medio y un fin». Existe un límite natural de la acción, una extensión óptima: aquella que «permite a una serie de acontecimientos que se sucedan siguiendo la verosimilitud o la necesidad de hacer pasar al héroe de la desgracia a la felicidad o de la felicidad a la desgracia» (7, 1451 a 9). Pero esto, que vale para el «drama» en general, no es suficiente aún para definir la tragedia: la mutación, la «peripecia», ha de ser tal que suscite «temor» y «piedad» en el espectador. Pero estos sentimientos no nacen cuando vemos a un hombre bueno

caer en desgracia, ni cuando vemos a un malvado pasar de la desgracia a la felicidad (porque ambos casos suscitan la indignación), ni cuando un hombre bueno pasa de la desgracia a la felicidad (porque nos alegramos de ello), o un malvado de la felicidad a la desgracia (porque no le compadecemos), sino únicamente cuando un héroe ambiguo, que no es ni del todo inocante ni del todo culpable, cae en la desgracia debido a un «error» cometido.

Finalmente, Aristóteles se preocupa de la acción de la tragedia sobre el espectador: la tragedia provoca una «purificación» (*catarsis*) de las pasiones «tales como la piedad y el temor». Se han hecho numerosas glosas de esta *catarsis:* la interpretación más probable es que el espectador se libera de sus pasiones sintiéndolas imaginariamente; esta noción se liga sin duda a concepciones médicas «homeopáticas», según las cuales una cosa se trata por medio de otra semejante. Pero los comentarios dieron una explicación más prosaica de la *catarsis,* que se encontrará incluso en Lessing (*Dramaturgia de Hamburgo*): la «purificación» consistirá en proporcionar ciertas satisfacciones a las pasiones, pero conteniéndolas en una justa medida. Este ejemplo muestra, entre muchos otros, lo que la tradición aristotélica hará de esta filosofía difícil, para la cual el límite y el «medio» no eran transacción, sino «cima».

XI. La escuela aristotélica.

El Liceo no conocerá, tras la muerte de Aristóteles, la fermentación intelectual no interrumpida, en el caso de la Academia, por la muerte de Platón. Sin duda porque el pensamiento de Aristóteles había abierto a la filosofía territorios nuevos, pero se había quedado en la fase exploratoria, los discípulos se descorazonaron con bastante rapidez, abandonaron especialmente las especulaciones metafísicas y se consagraron, sobre todo con Estratón, a las cuestiones de la física, antes de limitar sus ambiciones a ejercicios de dialéctica y retórica, que constituirán dos siglos después lo esencial de la actividad de la escuela.

Es preciso, sin embargo, señalar la excepción de Teofrasto (muerto en el año 285 a. de C.), colaborador directo del maestro y sólo entre diez y quince años más joven que él, y que dejó una obra considerable: una presentación aporética de los problemas metafísicos; una recopilación de *Opiniones de los físicos,* quizá iniciada ya por Aristóteles y que será fuente y modelo de las doxografías (recopilaciones de opiniones) posteriores; importantes escritos sobre historia natural; una recopila-

ción de *Caracteres,* que popularizaron el género del «retrato», iniciado por Aristóteles en sus *Éticas* y que inspirarán la «nueva comedia» de Menandro; escritos sobre moral y política, actualmente perdidos, pero en los cuales subrayaría aún más que su maestro, según lo testimonia Cicerón, la parte del azar y la ocasión en la acción virtuosa o en la decisión oportuna.

Teofrasto fue el sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo. El segundo jefe de la escuela (o escolarca) será Estratón de Lámpsaco (340-330 a. de C., 268). Estratón desarrolla la física de Aristóteles en un sentido empirista: renuncia al uso de las causas finales; la naturaleza, dice, es la causa de toda generación, de todo aumento, de toda disminución, pero no hay en ella ni sentimiento ni figura. Sostiene, contra Aristóteles, la existencia de un vacío al menos potencial. Reconoce que todos los cuerpos son pesados, mientras que Aristóteles admitía la existencia de una ligereza absoluta opuesta a la pesadez. La única frase metafísica que conocemos de Estratón nos asegura que «el ser es la causa de la permanencia».

Entre los restantes peripatéticos de los siglos IV y III a. de C., hemos de citar a Aristóxeno de Tarento, teórico de la música en sus *Elementos de armonía,* que intenta conciliar la teoría aristotélica del alma con la concepción pitagórica del alma-armonía; Dicearco, conocido por haber sostenido, contra Teofrasto, la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa; Heráclides Póntico, personaje tan pintoresco como difícil de clasificar, taumaturgo en algunos momentos, pero también médico, y oponiendo, por este título, a la rigidez de las leyes generales la variabilidad de los «tratamientos» requeridos por cada caso particular; Eudemo de Rodas, que acaso contribuyó a la constitución de la colección de textos «metafísicos» de Aristóteles. El tercer escolarca del Liceo fue Licón, que dirigió la escuela desde el año 268 a. de C. hasta cerca del año 224; el cuarto, Aristón de Ceos, a quien se remonta quizá la más antigua de las listas de obras de Aristóteles. Pero es finalmente el décimo escolarca del Liceo, Andrónico de Rodas, quien hará el más importante servicio a la escuela editando en Roma, hacia el año 60 a. de C., el *Corpus,* casi olvidado, de las obras «esotéricas» del maestro.

Durante todo este período, el aristotelismo quedará casi eclipsado por las dos grandes escuelas helenistas: el epicureísmo y el estoicismo. La falta de rigor doctrinal de los filósofos del Liceo facilitará amalgamas extrañas que pesarán sobre toda la tradición posterior. Algunos arrastrarán el aristotelismo hacia el epicureísmo, reprochándole la atención prestada a los fenómenos, la importancia dada al azar, la negación de la Providencia, la admisión de los bienes del cuerpo en la definición del Bien Soberano;

pero, por el contrario, otros no dudarán, a partir de esta época, en proyectar retrospectivamente sobre Aristóteles la teología estoica del Dios cósmico, es decir, la asimilación de Dios y el mundo, considerado como sometido a un principio inmanente de organización.

Unicamente a partir del siglo I, y apoyándose por otra parte en la edición de Andrónico, los grandes comentaristas darán de nuevo a la filosofía de Aristóteles dimensiones dignas de ella. Es preciso citar aquí a Nicolás de Damasco (40 a. de C. 20), Alejandro de Afrodisias (finales del siglo II-comienzos del III), Temistio (siglo IV), Filopon (siglo V), Simplicius (V-VI). De estos comentaristas, los últimos pertenecen a la escuela denominada «neo-platónica», que también podría llamarse neo-aristotélica. Con ellos encontrará la filosofía inacabada, quizá inacabable, de Aristóteles, la cima que el propio Liceo ni siquiera había intentado darle. Este Aristóteles, tardíamente sistematizado por el comentario, empezará entonces una nueva carrera: se convertirá durante siglos en aquel a quien Dante llamara «maestro de los que saben».

Pierre AUBENQUE

BIBLIOGRAFIA

OBRAS COMPLETAS

Aristotelis opera, ed. de la Academia de Berlín, 5 vols., 1831-1870. Los vols. I y II, que contienen el conjunto del *Corpus*, y el vol. V, con los fragmentos y el *Index aristotelicus* de H. Bonitz, han sido reeditados por O. Gigon (Berlín, de Gruyter, 1961-1962). Está en curso una edición, con traducción, de las obras de Aristóteles en la colección Universités de France (G. Budé), París, 1926 ss.

TRADUCCIONES

Las principales obras filosóficas de Aristóteles (excepto la *Física*, la *Retórica* y la *Poética*, que se encontrarán en las ediciones de H. Carteron, M. Dufour y J. Hardy, en la colección Budé) han sido traducidas al francés por J. Tricot, París, 1933 ss.

PRINCIPALES OBRAS DE INICIACIÓN

D. J. ALLAN: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952.
I. DÜRING: *Aristoteles*, Heidelberg, 1966.

O. HAMELIN: *Le système d'Aristote* (curso de 1904-1905), París, 1920.
J. MOREAU: *Aristote et son école*, París, 1962.
W. D. ROSS: *Aristotle*, Londres, 1923; 6.ª edición, 1955; trad. franc. 1926.

EVOLUCIÓN DE ARISTÓTELES

W. JAEGER: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923; 2.ª edic., 1955; trad. ingl. 2.ª edic., Oxford, 1948.

EL JOVEN ARISTÓTELES

E. BERTI: *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.

ARISTÓTELES Y PLATÓN

L. ROBIN: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908; 2.ª edic., Hildesheim, 1963.
Aristotle and Plato in the mid-fourth Century, Actas del I Symposium aristotelicum, Göteborg, 1960.

LA LÓGICA

J.-M. LE BLOND: *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939.
G. PATZIG: *Die Aristotelische Syllogistik*, Goettingue, 1959; 2.ª edic., 1963.
Aristote et les problèmes de méthodes, Actas del II Symposium aristotelicum, Louvain-París, 1961.

LA METAFÍSICA

P. AUBENQUE: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1962, 2.ª edic., 1966.
J. OVENS: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; 2.ª edición, 1963.
F. RAVAISSON: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, París, 1837; 3.ª edic., Hildesheim, 1963.

LA FÍSICA

A. MANSION: *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1913; 2.ª edic., París-Louvain, 1946.
J. MOREAU: *Le temps et l'espace selon Aristote*, Padua, 1965.
W. WIELAND: *Die aristotelische Physik*, Goettingue, 1962.

La psicología

F. Nuyens: *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles,* Nimega, 1939; trad. franc., Louvain, 1948.

G. Rodier: *Commentaire du traité De l'âme,* 2 vols., París, 1900.

Obra biológica

J. M.- Le Blond: *Aristote, philosophe de la vie. Le livre premier du «Traité sur les parties des animaux»,* París, 1945.

La moral

P. Aubenque: *La prudence chez Aristote,* París, 1963.

R.-A. Gauthier: *La morale d'Aristote,* París, 1958; 2.ª edic., 1962.

L. Ollé-Laprune: *Essai sur la morale d'Aristote,* París, 1881.

G. Rodier: *La morale aristotélicienne* (Introducción al libro X de la *Etica a Nicómaco,* 1897), reproducido en *Études de philosophie grecque,* París, 1926; 2.ª edic., 1957.

La política

R. Weil: *Aristote et l'histoire,* París, 1960.

La «Politique» d'Aristote, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XI, Fundación Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1965.

La escuela de Aristóteles

Las obras de Teofrasto han sido publicadas por F. Wimmer (*Opera omnia,* 3 vols., Leipzig, 1854-1862). Sus *Caracteres* han sido traducidos por O. Navarre, París, 1920; la *Metafísica,* traducida por J. Tricot, París, 1948. Los fragmentos conservados de las obras de los otros peripatéticos han sido recogidos por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles,* 10 vols.; Basilea, 1944-1959.

Estudios

E. Barbotin: *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,* París-Louvain, 1954.

G. Reale: *Teofraste,* Milán, 1964.

G. Rodier: *La physique de Straton de Lampsaque,* París, 1890.

6. Los socráticos

Aunque Platón sea, con gran diferencia, el discípulo más notable de Sócrates, no fue el único que fundó una escuela filosófica; se designa con el nombre de «socráticos» a los oyentes o alumnos de Sócrates que, aun en vida del maestro, fundaron escuelas de importancia nada despreciable. En torno al año 300 a. de C., tales escuelas quedaron notablemente eclipsadas por el advenimiento del escepticismo y, sobre todo, del estoicismo y epicureísmo, doctrinas que, por otra parte, son en gran medida deudoras de tales escuelas socráticas.

No conocemos en detalle las enseñanzas dadas por los socráticos, pues sus obras no han llegado hasta nosotros; sin embargo, tenemos acceso parcial a ellas a través de lo que nos ha transmitido Diógenes Laercio, recopilador amorfo que vivió probablemente en el siglo III d. de C., y gracias también a las exposiciones o a las críticas de cuantos las han citado. Dejando al margen a Jenofonte y Esquinio, que no son filósofos, así como a Simius, Cebes y al zapatero Simón, de quienes apenas se conocen más que los nombres, nos encontramos ante tres escuelas cuyos fundadores fueron atentos oyentes de Sócrates: la escuela megárica, fundada por Euclides de Megara; la escuela cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene, y la escuela cínica, fundada por Antístines. Por divergentes que hayan podido ser las direcciones seguidas por cada una de ellas, es muy posible encontrarles un punto de partida común: la tentativa de desviar la ἐγκράτεια socrática hacia una αὐτάρκεια que defina el sabio como capaz de ser autosuficiente; por el contrario, los epicúreos y los estoicos, que vendrán a continuación, tratarán de reconciliar al hombre con la naturaleza pidiéndole a aquél que viva de acuerdo con ésta.

I. Los megáricos.

Antes de que se iniciara su decadencia, Megara había sido una ciudad poderosa que había fundado en Occidente y en Oriente numerosas colonias, entre ellas Bizancio. Una sorda rivalidad la oponía a Atenas que, distante de ella unos cuarenta kilómetros, ni siquiera hablaba el mismo dialecto. Excluida de

los mercados del Atica por Pericles, Megara veía a menudo su puerto bloqueado por la flota ateniente. Se comprende por ello que, según cierta tradición, Euclides de Megara hubiera de disfrazarse de mujer para asistir cada noche a las lecciones de Sócrates y regresar antes del amanecer, con el fin de esquivar la prohibición impuesta a los megáricos de entrar en Atenas. Tal es también, probablemente, la razón por la cual los amigos de Sócrates encontraron refugio en Megara una vez condenado a muerte su maestro. En efecto, Euclides acogía en territorio extranjero a aquellos que resultaban sospechosos para los atenienses.

a) *Euclides de Megara.*

Euclides, a quien no hay que confundir con el geómetra del mismo nombre, debió nacer hacia el año 450 a. de C. y moriría hacia el 380. Era uno de los más antiguos discípulos de Sócrates, y de acuerdo con lo que Platón indica en el *Fedón,* pudo asistir a los últimos momentos de su maestro. Muy poco sabemos de su vida; Diógenes Laercio nos dice que Euclides estudió la filosofía de Parménides y que escribió seis diálogos, pero ni un solo fragmento ha llegado a nosotros. Fundó la escuela megárica hacia el año 405 a. de C., en vida de Sócrates; sus alumnos recibieron muy pronto el nombre de «dialécticos» o «erísticos», es decir, «amigos de las discusiones». Sócrates, por otra parte, decía de Euclides que estaba hecho para vivir con sofistas y no con hombres.

Conocedor de la obra de Parménides, Euclides pudo conocer igualmente las aporías de Zenón de Elea; contemporáneo de los sofistas y diestro en la dialéctica socrática, estaba bien preparado para trasplantar al campo de la predicación los problemas planteados por la unidad eleática del Ser. Esto es al menos lo que puede concluirse, no tanto de lo poco que conocemos del pensamiento del fundador de la escuela de Megara, como de ampliaciones que hicieron sus sucesores. Diógenes Laercio dice únicamente que Euclides rechazaba el razonamiento por analogía, que tenía el defecto de no ser directo, puesto que se basaba sobre similitudes verdaderas, o que no podía ser mantenido, pues se apoyaba sobre similitudes falaces; sabemos, además, que Euclides atacaba a sus adversarios criticando no tanto las premisas de sus razonamientos, como las conclusiones que deducían de ellas. Procedimiento que no deja de recordar al que utilizaba Sócrates.

Los megáricos, los neo-eléatas, como los denomina Gomperz, han querido probablemente plantear en términos lógicos la cues-

tión de saber si la unidad y la unicidad del Ser eran compatibles con la pluralidad de los predicados por los cuales se le designa, y si un mismo predicado podía pertenecer a sujetos diferentes. El problema de las relaciones del Ser y del Logos, formulado particularmente por Parménides y Heráclito, no consiste ya en saber lo que dice el Ser, ni en buscar en el diálogo los caminos de la reminiscencia hacia la Unidad perdida, sino en preguntarse lo que puede decirse del Ser. ¿Puede decirse algo más que «él es»? ¿Se puede salir del principio de identidad, «A es A»? Tal es probablemente el interrogante fundamental que hemos de encontrar tras las argucias erísticas de los megáricos, ridiculizadas con excesiva facilidad. El Ser único, inmutable, que no puede ser captado por los sentidos, funda la unidad de la virtud; el Bien es el Uno, que es Sabiduría, Dios, Espíritu; en cuanto a lo contrario del Bien, Euclides rechazaba su existencia y lo calificaba de no-ser. Tales posiciones no permiten secundar a Schleiermacher, Deycks, Zeller y otros historiadores, cuando afirman que los «amigos de las ideas» de los que habla Platón en el *Sofista* (246 b) no son otros que los megáricos; Mallet, Prantl, y posteriormente Gillespie, muestran de un modo mucho más convincente que era incompatible una teoría de las ideas con el eleatismo subyacente al pensamiento de Euclides.

b) *Eubúlides de Mileto.*

De Ichthias, que sucedió a Euclides en la dirección de la escuela, o de otros discípulos tales como Trasímaco de Corinto y Clinómaco de Turium, que habían escrito acerca de los axiomas y los predicados, prácticamente no conocemos más que sus nombres. Mejor informados estamos sobre Eubúlides de Mileto, que viviría del 384 al 322 a. de C.; debió ser el maestro de Demóstenes y quien le enseñó a corregir el defecto de la lengua que le impedía pronunciar la «r». Contemporáneo de Aristóteles y su enemigo declarado, Eubúlides compuso varios escritos contra el fundador del Liceo, así como una biografía de Diógenes de Sínope. A Eubúlides se atribuye la invención de los célebres argumentos erísticos, lo único que conocemos de su obra; algunos de estos argumentos eran, sin embargo, conocidos anteriormente, y entre ellos, algunos son atribuidos a otros megáricos, e incluso a cínicos. Todos estos argumentos tienden a mostrar que no podemos encontrar en la experiencia ningún predicado determinado, ningún sujeto inmutable; la experiencia nos sitúa únicamente en el ámbito de la diferencia, del movimiento, del devenir y de la pluralidad, pero no nos da el ser. Por consiguiente, la predicación, que consiste en la aserción de un concepto general

atribuido a un sujeto, no es posible; sólo queda el juicio: el Ser es, o el juicio de identidad: A es A. El verbo «es» plantea el ser, y en ningún caso podría reducirse a una cópula que establece relaciones. Tales son las ideas que pretenden defender los siete argumentos siguientes:

El Mentiroso (ψευδόμενος). Si un hombre que miente reconoce al mismo tiempo que miente, ¿miente en su declaración? Por una parte miente, puesto que plantea una afirmación que sabe falsa; por otra parte no miente, puesto que declara que miente. Por consiguiente, es a la vez mentiroso y no mentiroso.

El Encapuchado ἐγκεκαλυμμένος). ¿Conoces a tu padre? —Sí. —¿Conoces a este encapuchado? —No. —Sin embargo, es tu padre. Le conoces y al mismo tiempo no le conoces.

Electra (Ἠλέκτρα). Electra sabe que su hermano es Orestes, pero cuando encuentra a Orestes, al que no conoce, ignora que el desconocido sea Orestes. Electra sabe y no sabe.

El escondido (διαλανθάνων). Este argumento se parecía probablemente a los dos anteriores.

Sorites (σωρείτης). Dos granos de trigo no constituyen un montón, tampoco tres; ¿a partir de cuántos granos podrá hablarse de montón?

El Calvo (φαλακρός). Si se le arranca un cabello a un hombre que tiene muchos, no por ello se convierte en calvo; tampoco si se le arranca otro, o un tercero, etc. Sin embargo, llegará un momento en que aparecerá calvo, ¿pero a partir de qué número de cabellos arrancados podremos decir que nos encontramos ante un calvo? Este argumento, y el precedente, plantean, según puede verse, el problema de las relaciones de lo continuo y lo discontinuo que constituirá la medula de la filosofía de Bergson.

El Cornudo (κερατίνης). ¿Tienes lo que no has perdido? —Sí. —¿Has perdido los cuernos? —No. —Luego tienes cuernos.

Tales sofismas están, explícitamente o no, expuestos y criticados por Aristóteles, del que Eubúlides era contemporáneo y adversario; puede decirse que su refutación ha tenido un gran papel en la elaboración de la lógica y de la física aristotélicas, con la teoría del predicado de los silogismos y la de la potencia y el acto.

Entre los discípulos de Eubúlides se cita a Alexinos de Elis, que floreció hacia el año 300 a. de C.; criticó a Zenón de Citio e intentó en vano fundar una escuela en Olimpia. Se cita igualmente a Apolonio Crono, maestro del célebre Diodoro Crono.

c) *Diodoro Crono.*

Nacido en Asia Menor, se instaló en Grecia y heredó de su maestro el apodo de Crono, que significa «viejo loco»; pronto alcanzó reputación de dialéctico hábil, que le valdría ser denominado *valens dialecticus* por Cicerón y διαλεκτικότατος por Sexto Empírico. Sabemos que contó entre sus discípulos a Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, y que murió avergonzado, hacia el año 296 a. de C., por no haber podido resolver un argumento erístico propuesto por Estilpón.

Conocemos mejor el pensamiento de Diodoro Crono que su vida; se enfrentó con la proposición condicional συνημμένον de los estoicos. Estos habían fundado una lógica totalmente diferente de la de Aristóteles; para los peripatéticos, en efecto, la proposición lógica elemental era la que atribuía predicados a un sujeto mediante el verbo «ser»; para los estoicos, la lógica no consiste en implicaciones de conceptos, sino en las conexiones de acontecimientos, y por ello da entrada a una sabiduría que se apoya en la física y en el conocimiento de la simpatía universal organizada por un Destino racional y providencial. El συνημμένον de los estoicos enuncia una conexión entre un antecedente y un consecuente: «Si esta mujer tiene leche, es que ha tenido un niño»; pero, como señala Sexto Empírico, el juicio condicional puede comenzar por lo cierto y acabar en lo cierto («si es de día, hay claridad»), o comenzar por lo falso y terminar en lo falso («si la tierra vuela, tiene alas»), o comenzar por lo cierto y terminar en lo falso («si la tierra existe, vuela»), o comenzar por lo falso y acabar en lo cierto («si la tierra vuela, existe»). Según él, los estoicos únicamente consideraban vicioso el juicio que comienza por lo cierto y termina en lo falso, y consideraban lo demás como legítimo; Diodoro Crono exige, para la legitimidad del juicio condicional, que no haya sido ni sea posible que, comenzando por lo cierto, finalice en lo falso.

Diodoro Crono se entregó igualmente a un crítica del movimiento, crítica en la cual había brillado con anterioridad Zenón de Elea y que Diodoro continúa:

Un cuerpo que se mueve debería recorrer determinado espacio, pero este recorrido es imposible, puesto que todo espacio puede ser dividido hasta el infinito.

Lo que se mueve está en un lugar, pero lo que está en un lugar no se mueve. Lo que se mueve está, por consiguiente, en reposo.

Si un cuerpo se mueve, debe estar en el lugar donde se encuentra o en aquél en que no está. Por consiguiente, no puede

estar en el lugar que se encuentra, puesto que está allí, ni en el lugar en que no está, puesto que está fuera.

El último argumento parece ser de Diodoro; consiste en decir inicialmente que un cuerpo se mueve si la mayoría de sus partes se mueven porque arrastran entonces a las otras. Por ejemplo: si un cuerpo compuesto de tres átomos tiene dos de ellos en reposo y uno en movimiento, se moverá. Pero si se añade un átomo en reposo se moverá igualmente, puesto que será arrastrado por los otros tres ya en movimiento; el razonamiento continúa siendo válido si se añade otro átomo, cien átomos, mil átomos, etc. De este modo, un cuerpo debe finalmente moverse, incluso si una parte pequeña de las que está compuesto se mueve, lo cual es absurdo. El movimiento es inconcebible, y es preciso decir del Ser que es inmutable; sin embargo, Diodoro aceptaba que se hablara del movimiento en pasado y que se dijera: tal cosa se ha movido. Le fue reprochada a menudo esta inconsecuencia, pero la idea de Diodoro era, quizá, que existía un ser del pasado y una presencia del Ser, pero ningún ser del devenir.

El nombre de Diodoro Crono permanecerá siempre ligado a su discusión sobre los posibles y al argumento llamado «Dominador» (κυριεύων). Seguramente, no lo ha inventado Diodoro, puesto que Aristóteles lo criticaba y no había conocido a Diodoro, pero este argumento alimentará gran número de discusiones entre los estoicos y los académicos, discusiones cuyos ecos encontramos en el *De fato* de Cicerón. Diodoro plantea, inicialmente, que no es necesario hacer ninguna distinción entre lo posible y lo real; para él sólo es posible lo que será real; los acontecimientos que suceden eran ya necesarios, y los que no llegan a suceder eran totalmente imposibles. Crisipo considerará posible, por el contrario, lo que no ha sucedido, aunque no pueda llegar a suceder jamás: es posible que esta piedra preciosa se rompa, aunque no llegue a romperse. Para Diodoro lo posible es lo que es verdad o lo que lo será; si yo digo: «Mañana habrá batalla naval», esta proposición es o verdadera o falsa, no hay tercera solución; si dijera que la proposición: «Mañana habrá batalla naval» es simplemente posible, debería decir inmediatamente, en caso de que no hubiera ninguna batalla naval al día siguiente, que lo imposible ha nacido de lo posible. Aristóteles había refutado con anterioridad tal argumento subrayando (*De la interpretación*, capítulo IX) que lo que es necesario no es que al día siguiente haya una batalla o no la haya, lo necesario es la alternativa en su conjunto: «Habrá o no habrá batalla naval.»

De este modo, pues, en las sutilezas de Diodoro volvemos a encontrarnos una misma idea fundamental más o menos degra-

dada en sofismas: sólo se puede hablar de la plenitud y de la unidad del Ser inmutable diciendo que es; lo múltiple, el movimiento y el devenir son no-seres de los que hablamos a diestro y siniestro.

d) *Estilpón de Megara.*

Fue sucesor de Ichthias en la dirección de la escuela; su larga vida le permitió probablemente escuchar a Euclides y morir después de Diodoro Crono, hacia el año 280 a. de C. Fue, por consiguiente, testigo de los días iniciales y postreros de la escuela de Megara. Destacado orador, se atrajo muchos discípulos que abandonaron otras escuelas; hasta el punto de que, según Diógenes Laercio, «faltó muy poco para que toda Grecia se megarizara». Entre sus alumnos se cuentan Timón de Fliunte, el filósofo escéptico heredero intelectual de Pirrón, y Zenón de Citio, fundador del estoicismo. Diógenes Laercio nos ofrece algunas anécdotas referentes a Estilpón que son dignas de un filósofo cínico; a Demetrio Poliorcete, que había saqueado Megara, y que le preguntaba lo que se le había quitado, a fin de poder restituirle sus bienes, respondió orgullosamente que no le había quitado nada, puesto que poseía siempre su elocuencia y su saber. Habiendo interrogado a un caminante para saber si Atenea era hija de un dios, le mostró la Atenea de Fidias a quien le había respondido afirmativamente, y concluyó: «Esta no es la hija de Zeus, sino la de Fidias; por consiguiente, no es un dios.» Por esta respuesta fue llevado ante el tribunal del Areópago, donde advirtió que su conclusión era muy adecuada puesto que Atenea no era un dios, sino más bien una diosa. Esta sutileza no satisfizo a los jueces, que le condenaron a abandonar Atenas. Más prudente, Estilpón se contentó con responder un día a Crates el Cínico, que le preguntaba si los dioses tomaban en cuenta las oraciones y las genuflexiones: «No me plantees tal cuestión en la vía pública; espera hasta que estemos solos.» Estilpón escribió diálogos, pero nada nos ha llegado.

El fondo eleático, anteriormente apuntado en los megáricos, reaparece en Estilpón; afirmaba la Unidad absoluta, la Inmovilidad absoluta y la Inmutabilidad absoluta del Ser; las consecuencias de tal ontología reaparecían en la moral, pues Estilpón hacía característica del soberano la impasibilidad del alma, y también en la lógica, donde incorporaba las posiciones de Antístines, rechazando los universales y conformándose con el principio de identidad para afirmar el Ser. Para Estilpón, quien habla del hombre no dice en resumidas cuentas nada, porque no habla ni de éste ni de aquel hombre; el género, la idea, son nombres a

los cuales no corresponde ningún ser. Estas profesiones de fe nominalistas, que Diógenes el Cínico hacía suyas igualmente, iban acompañadas de una crítica de los juicios diferente al juicio de identidad: todo lo que resulta legítimo afirmar, es lo mismo de lo mismo, «el hombre es hombre», «lo bueno es bueno», pero no puede ser afirmado lo uno de lo otro; decir «el hombre es bueno» es poner juntos un sujeto y un atributo que no le es idéntico y que sigue siendo inadecuado, es ilegítimo decir que el hombre es bueno, y luego que el pan es bueno, porque el hombre y el pan no son idénticos. Tales críticas se encontraban ya probablemente en los megáricos, puesto que Platón hacía ya alusión a ellas.

Aunque a menudo los megáricos aparecen como filósofos menores, no deja por ello de ser cierto que tuvieron una importancia no desdeñable. En principio, se puede apreciar en sus especulaciones el último eco del problema de las relaciones entre el Ser y el Logos, central en las reflexiones de Parménides, de Heráclito o de Empédocles, aquellos filósofos inspirados que nos exigían situarnos a la escucha del Ser. Con los megáricos se plantea el problema de saber si el hombre puede decir alguna cosa del Ser. Además, los megáricos han sido una de las causas ocasionales de las especulaciones de Platón sobre el Ser, y de las de Aristóteles sobre la predicación, el movimiento, la potencia y el acto. Finalmente, la enseñanza de un Estilpón ha contribuido a inspirar tanto el escepticismo de un Timón de Fliunte, como el estoicismo de un Zenón de Citio: de una parte, la crítica del juicio no idéntico desemboca en el escepticismo de la ἐποχή y de la ἀδιαφορία; por otra parte, las aporías surgidas a propósito del movimiento encontrarán una salida en la teoría estoica del Dios definido como ser vivo.

e) *La escuela de Elis y de Eretria.*

Realmente, no se trata de escuelas originales. Fedón, cuyo nombre quedó inmortalizado por el diálogo de Platón, siguió las lecciones de Sócrates y fundó una escuela en Elis, su ciudad natal; le sucedieron Plístano de Elis, Asclepiades de Fliunte y Menedemo de Eretria, que fueron discípulos de Estilpón. La escuela tomó después el nombre de escuela de Eretria, cuando Menedemo la dirigió y la trasladó a su ciudad natal. Sabemos que Menedemo había seguido las lecciones de Platón antes de unirse a Estilpón, y que destacaba en la erística. Nada escribió. La escuela de Eretria desapareció con él, hacia el año 276 a. de C.

II. Los cirenaicos

a) *Aristipo de Cirene.*

La escuela cirenaica fue fundada por Aristipo, nacido antes del año 435 a. de C., de una rica familia de Cirene, en Libia. Es probable que conociera en esta ciudad el pensamiento de los sofistas, y principalmente el de Protágoras; habiendo oído hablar de Sócrates durante los Juegos Olímpicos, viajó a Atenas para seguir las lecciones del maestro. Conoció allí a Platón y a Antístenes, con quien apenas se entendía. Según una tradición, Aristipo pasó algún tiempo en Egina, y luego en la corte de Dionisio de Siracusa, al mismo tiempo que Platón. La fundación de su escuela, en Cirene, dataría de su regreso a esta ciudad a la muerte de Sócrates. Debió morir hacia el año 350. De los tres libros de la *Historia de Libia* y de los veinticinco diálogos que había escrito no nos queda nada, pero sin embargo su pensamiento no nos es desconocido, porque fue a menudo citado y criticado, principalmente por Platón, Jenofonte, Aristóteles y Sexto Empírico.

La escuela cirenaica ofrece un desdoblamiento del «conócete a ti mismo» socrático hacia un hedonismo que se apoya en un subjetivismo y un sensualismo semejante al que se encuentra en Protágoras. Este afirmaba que el hombre individual es la medida de todas las cosas; tal relativismo, pariente próximo del escepticismo y sentenciado por Platón en el *Teeteto*, encontraría solución en las fórmulas caras a Gorgias, Calicles, Trasímaco y otros sofistas, para los cuales la fuerza hace el derecho y para quienes el mejor es aquel que ha conseguido vencer por la violencia los diferentes obstáculos, antes de imponerse a todos. Con Aristipo, el subjetivismo desembocará en una especie de cinismo, más desengañado y sonriente que alborotador y sarcástico, según el cual el hombre ha de gozar el placer cada vez que se le presente; pero tal actitud no es en absoluto incompatible con cierta filosofía del renunciamiento frente a circunstancias desfavorables u hostiles.

Aristipo parte de la idea de que nuestros sentidos nunca nos informan sobre lo que son verdaderamente las cosas y que el conocimiento de la naturaleza no sólo no puede fundarse objetivamente, sino que resulta totalmente inútil para dirigir nuestra vida; Aristipo despreciaba las matemáticas, puesto que no tenían en cuenta ni los bienes ni los males y dejaban, por consiguiente, de lado lo que debía constituir lo esencial de nuestras preocupaciones. Pero, si nuestras sensaciones son incapaces de darnos un

conocimiento del mundo, tienen el indudable mérito de procurarnos placer o pena e informarnos sobre las causas de estos sentimientos; en cuanto tales, son completamente dignas de ser tomadas como guía de vida.

El placer es, para Aristipo, una experiencia positiva que no debería reducirse a la simple ausencia del dolor; en efecto, una sensación es un movimiento del ser sensitivo del hombre. Si este movimiento es violento, sentimos dolor; si dulce, saboreamos el placer; pero si no hay movimiento o si es muy débil, no sentimos ni dolor ni placer. Siendo el placer el fin natural que buscan todos los seres, debemos identificarlo al Bien; así, el fin de la vida es «un movimiento dulce acompañado de sensación» (τὴν λεῖαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην). El placer de que habla Aristipo es, por consiguiente, un placer positivo y activo, y éste es uno de los puntos en que diferirá el hedonismo de Epicuro del de los cirenaicos, puesto que, para el Filósofo del Jardín, el auténtico placer será el placer del reposo (ἡδονή καταστηματική), que consiste principalmente en la ausencia de dolor. Para Aristipo, buscar el placer en reposo sería semejante a querer parecerse a un cadáver; a partir de ahí, se comprende que Aristipo se ligue esencialmente al instante presente que se posee, y que se interese poco por el pasado, que ya no se posee, o por el futuro, que aún no existe: ni el recuerdo ni la espera de acontecimientos felices constituyen placer, porque el tiempo debilita y destruye el movimiento del alma. Aristipo llegará a decir que el placer es un bien, incluso si se obtuvo mediante acciones vergonzosas, porque en definitiva el placer que se puede extraer de éstas continúa siendo una virtud y un bien; por otra parte, estos placeres pueden ser placeres del alma, pero los del cuerpo continúan siendo los más fuertes.

Tal hedonismo que enseña a vivir ante todo el instante y a hacer de la vida una especie de mosaico de voluptuosidad, no podía regatear a los biógrafos de Aristipo materia para numerosas anécdotas donde se le muestra llevando una vida de vicioso. Se le representaba buscando el lujo, rodeado de cortesanas, frecuentando las casas de prostitución, amante de la buena comida, del oro y los perfumes, o no dudando en adular, incluso suplicar, a poderosos tiranos, tal como Dionisio de Siracusa, para obtener de ellos dinero o favores. Sin embargo, Aristipo era todo lo contrario de un libertino sin escrúpulos y sería erróneo tomarlo por otro Alcibíades; las lecciones de Sócrates le habían impresionado hasta tal punto que decía que le gustaría morir como murió su maestro. Aristipo había recibido de Sócrates el profundo ejemplo del dominio interior. Aristipo no aceptaría una concepción de la vida que afirmase que todo está permitido y

que nada debe impedirnos la búsqueda del placer; recordaba que la filosofía le había enseñado no sólo a hablar libremente a todo el mundo, sino a comprender que vale más carecer de riqueza que de saber, porque, en el primer caso, únicamente falta el dinero, mientras que en el segundo uno se encuentra privado de lo fundamental para ser hombre. Por ello, cuando Dionisio le preguntó por qué los filósofos frecuentaban las casas de los ricos, mientras que jamás se veía a los ricos frecuentar las de los filósofos, le respondió que era porque los primeros sabían lo que les faltaba, mientras que los segundos lo ignoraban. Tal es la razón por la cual Aristipo podía decir, como discípulo de Sócrates que seguía siendo, a pesar de todo, que aunque las leyes desaparecieran, la vida de un filósofo no cambiaría en nada.

El sabio cirenaico es finalmente capaz de vivir en sociedad consigo mismo sin convertirse en esclavo de aquello o aquellos que le rodean; en este punto se asemeja, pues, al sabio cínico, lo cual explica que las mismas anécdotas puedan ser atribuidas tanto a la vida de Aristipo como a las de los filósofos cínicos. A quienes le reprochaban frecuentar a la gran cortesana Lais, Aristipo respondía: «Yo la poseo, pero ella no me posee»; le gustaba el pescado, pero no pedía, precisaba, que el pescado le quisiera. La preocupación egocéntrica de Aristipo es una búsqueda de la disponibilidad permanente que permita renovar sin descanso los placeres, pero sin convertirse en su esclavo. Como dice Diógenes Laercio: «Se adaptaba al lugar, al tiempo y a las personas.» En la base de tal actitud hay tal vez, en último análisis, una tristeza que se pretende olvidar, es decir, un pesimismo radical, que, en un Hegesias, aparecerá plenamente a la luz.

El cuidado de Aristipo de poseer sin ser poseído queda reflejado en numerosas anécdotas que nos lo muestran dando prueba de desprendimiento o de indiferencia respecto a los bienes que le permitirían procurarse placeres. Al darse cuenta que la tripulación del navío en el cual se había embarcado estaba formada por piratas, Aristipo se puso a contar ostensiblemente su dinero, luego lo dejó caer al mar como por torpeza, dando un grito de desesperación; posteriormente declaró que había preferido perder su dinero para salvar a Aristipo que ver morir a Aristipo para salvar su dinero. A uno de sus esclavos, afligido bajo el peso del oro que transportaba, Aristipo le aconsejó arrojar cuanto constituía sobrecarga. Dionisio le dio un día a elegir entre tres heteras y Aristipo tomó las tres diciendo que no quería ser tan necio como Paris; pero cuando estuvieron bajo el dintel de su puerta las despidió. Al entrar en una casa de prostitución, viendo enrojecer al que le acompañaba,

Aristipo le dijo que la vergüenza no era entrar en tal lugar, sino no poder salir de allí. Cuando alguien le reprochó el vivir con una cortesana, respondió que le era indiferente ser el primer inquilino de una casa o haber seguido a otros muchos, que le era indiferente viajar en un barco completamente nuevo o en un barco que hubiera ya hecho muchas travesías, que le era indiferente acostarse con una virgen o con una mujer experimentada. A una mujer de costumbres ligeras que le anunciaba que esperaba un hijo suyo le planteó la siguiente cuestión: «¿Cómo puedes saberlo? Si hubieras caminado sobre un montón de alfileres, ¿podrías decirme cuál te ha lastimado?» Diógenes limpiaba unas legumbres y, al ver pasar a Aristipo, le dijo: «Si hubieras aprendido a hacer esto, no frecuentarías las cortes de los tiranos.» «Y tú, replicó Aristipo, si hubieras aprendido a vivir en compañía, no tendrías que lavar tus legumbres.» A un padre que se quejaba porque con los cincuenta dracmas que le exigiera Aristipo por una lección dada a su hijo hubiera podido comprarse un esclavo, respondió: «Cómpralo; así tendrás dos.»

Aristipo sabía conservar, un poco a la manera de un filósofo cínico, su libertad de lenguaje ante los grandes, y muy especialmente cuando solicitaba sus favores o sus riquezas. Por ello manifestaba a quienes le reprochaban el haber dejado a Sócrates para ir a la corte de Dionisio: «Fui junto a Sócrates para instruirme y junto a Dionisio para divertirme.» Llegado a Siracusa, hizo saber a Dionisio que llegaba a Sicilia para comunicarle cuánto tenía y para recibir lo que no tenía. Como el propio Dionisio se extrañara de que le pidiera dinero, puesto que se consideraba que al sabio jamás le faltaba nada, el filósofo le aconsejó que le diera primero dinero para que pudieran discutir luego; cuando Dionisio lo hizo, Aristipo le señaló: «Ya ves que no me falta nada.» Dionisio le golpeó un día en el rostro sin que Aristipo se inmutara por ello; a quienes se extrañaban de su pasividad, explicó: «Para atrapar un pececito los pescadores se dejan mojar por el mar; ¿cómo no voy a soportar yo un golpe para poder atrapar una buena pieza?» Un día se arrojó a los pies del tirano para obtener un favor para un amigo y justificó su conducta ante quienes se escandalizaban por ello: «¿Tengo yo la culpa de que Dionisio tenga las orejas en los pies?» Habiéndole ordenado Dionisio que hablase de filosofía, Aristipo le respondió: «¡Sería ridículo que aprendieras de mí lo que has de decir, pero que me enseñaras cuándo es preciso decirlo!» Herido por esta réplica, Dionisio envió a Aristipo al extremo de la mesa, pero éste sacó inmediatamen-

te la conclusión de que, con tal gesto, Dionisio había querido honrar aquel lugar.

Todos estos rasgos nos permiten comprender que Aristipo hubiera enseñado a su hija a despreciar lo superfluo, y que Estratón, o tal vez Platón, hubiera podido decirle: «Tú eres el único hombre que puede llevar tanto una buena capa como harapos.» Tratando de mantenerse siempre dueño de sí mismo, Aristipo no se esforzaba en buscar los bienes que no poseía.

b) *Los sucesores de Aristipo.*

Su hija Areté heredó sus enseñanzas y se las transmitió a su hijo Aristipo el Joven, llamado el Metrodidacta, es decir, el que ha sido educado por su madre; según ciertas tradiciones, fue él quien sistematizó las ideas de su abuelo. Entre los discípulos se cita además a Ethiops y Antipáter de Cirene. Aristipo el Joven fue tal vez el maestro de Teodoro el Ateo, llamado también el Divino, ya por ironía, o ya, según algunos, porque reservaba sus sarcasmos para los dioses de la mitología; sus opiniones le valieron algunas dificultades en las ciudades donde habitó; su cirenaísmo, muy impregnado de cinismo, inspiró esta fiera respuesta a Lisímaco, que amenazaba con crucificarle: «Me es indiferente pudrirme en la tierra o en el aire.» Entre sus discípulos se cita a Bión de Borístenes, y, según una tradición, por otra parte muy discutida, a Evémero, que veía en los dioses de la mitología personajes históricos divinizados posteriormente por superstición. Antipáter fue el maestro de Anniceris, en quien hay ya un cirenaísmo suavizado, cercano ya al epicureísmo. Fue Anniceris quien habiendo reconocido a Platón, vendido como esclavo, tras uno de sus viajes a Sicilia, lo compró y lo liberó. Finalmente encontramos otro discípulo de Antipáter en la persona de Hegesias, llamado Πεισιθάνατος, consejero de la muerte. En él, el hedonismo tiende paradójicamente hacia un pesimismo casi absoluto; enseñaba que la felicidad era imposible; que la muerte valía la vida, al igual que la vida valía la muerte; para él es sabio aquel que se deja morir de hambre. Su enseñanza desencadenó tal epidemia de suicidios que Tolomeo I prohibió todas las obras de Hegesias.

El hedonismo de la escuela de Cirene es, pues, mucho más que una simple actitud de viciosos sin escrúpulos: refleja, ciertamente, las influencias y la atmósfera que debió conocer un joven perteneciente a una familia rica, habitante de una ciudad de placeres, pero revelando al mismo tiempo un cierto tedio que tiene a menudo la seriedad de no dejarse tomar realmente en serio.

III. Los cínicos

El desdoblamiento de la ἐγκράτεια socrática hacia la αὐτάρκεια, que aparece ya en los cirenaicos, reaparece en los cínicos más acentuada aún; además, con estos últimos, la ironía socrática, hecha de medida y de sentido crítico, se despoja de todo sentido crítico y se amplifica hasta el sarcasmo, cultivando el escándalo provocador. Acaso nunca en la historia del pensamiento se encontrará tal desprecio hacia las convenciones sociales unido a una sed de independencia tan grande y a una franqueza tan brutal. Por otra parte, mientras que el cirenaísmo fue fundado por un hijo de familia rica que vivía en una ciudad de placeres y lujo, casi todos los cínicos pertenecen a una clase de hombres muy humildes, considerados como casi extranjeros; lo que dominará en ellos no será un cierto desdén altivo, a la vez desengañado e indulgente, sino un resentimiento lúcido, agresivo y resignado.

a) *Antístenes.*

Mayor que Platón, Antístenes debió nacer hacia el año 440 a. de C. Siguió inicialmente las lecciones de Gorgias y frecuentó igualmente a Pródico y a Hipias; probablemente fue discípulo de Sócrates ya al final; todos los días iba del Pireo a Atenas para escuchar a su maestro. Antístenes era de origen muy humilde, de padre ateniense, pero de madre tracia, por lo cual no podía ser considerado ciudadano de Atenas y pertenecía a la clase despreciada de los νόθοι, al igual que los libertos y los hijos ilegítimos. Colocado desde su nacimiento en una situación que le atraía el desprecio, desdeñó rápidamente los bienes de que se enorgullecían los privilegiados de la fortuna; se reía del orgullo de los atenienses puros, señalándoles que los saltamontes y los caracoles nacidos en Atica compartían con ellos el mismo honor geográfico. Enemistado con Platón, a quien dedicaba sus ironías, asistió a las últimas pláticas de Sócrates, y una leyenda pretende que finalmente vengó a su maestro, haciendo exilar a Anitos y obteniendo la condena a muerte de Méleto. Antístenes se reunía con los νόθοι en el gimnasio de Cinosargos (es decir: el perro blanco), que era una especie de ghetto donde ellos residían y donde tenían sus altares y su tribunal particular. Es allí donde fundó la escuela cínica, a comienzos del siglo IV; se han propuesto diversas interpretaciones sobre la elección de este término, en el que figura la palabra

«perro»; quizá se impuso a Antístenes en razón del nombre del gimnasio en cuyos alrededores profesaba. Una antigua interpretación da una explicación más concreta: como los perros, los cínicos comen y hacen el amor en público, van descalzos y duermen en tierra, en los caminos; como los perros, los cínicos carecen de pudor y consideran la falta de pudor como superior a la modestia; como los perros, son buenos guardianes que protegen los principios de la filosofía; como los perros, saben reconocer a sus amigos y ladrar a sus enemigos; Antístenes se llamaba a sí mismo «un auténtico perro». Compuso diversas obras de las cuales nos quedan algunos fragmentos. Una de las más importantes se titulaba *Hércules*; los cínicos veían en este héroe, como posteriormente los estoicos, al campeón de la acción, que sabe superar todas las resistencias internas y externas, y al enemigo de la especulación ociosa. El estilo de Antístenes era muy estimado por los antiguos, que no dudaban en compararlo al de Platón y al de Aristóteles. Antístenes murió hacia el año 336 a. de C.

Uno de los puntos de partida de la filosofía de los cínicos no deja de recordar un tema muy apreciado por los megáricos: el rechazo de las ideas y la preocupación de atenerse únicamente a la determinación de la esencia individual, idea central de la futura escuela estoica. Lo que existe es, pues, lo individual, τό ποιόν, y no el concepto, por lo cual Antístenes decía: «Veo perfectamente tal o cual caballo, pero no veo la caballeidad.» Tal actitud supone el rechazo del platonismo, que, por otra parte, atacará Aristóteles (véase *Metafísica*, V, 1024 b 32). Según los cínicos, no debemos buscar la unión de un predicado con un sujeto, como cuando decimos: «El hombre es bueno», sino que debemos atenernos al principio de identidad: «El hombre es hombre», «el Bien es bien»; únicamente el pensamiento propio y la palabra propia, οἰκεῖος λόγος, pueden hacer conocer la esencia de la cosa; la proposición, μακρός λόγος, que enlaza un verbo y un nombre, es demasiado complicada para poder presentar al individuo en su originalidad. En consecuencia, todas las ciencias son totalmente inútiles; y Antístenes disuadiría a sus discípulos de aprender a leer y a escribir.

Si el individuo debe ser autosuficiente en las definiciones que se quiere dar de él, lo mismo ocurre en la moral, en la cual Antístenes predica el desapego completo, la independencia total *con respecto a las cosas, los hombres y la opinión.* Las numerosísimas anécdotas narradas por Diógenes Laercio nos muestran que los cínicos pretendían ser como tábanos escandalosos, tratando de despertar a sus contemporáneos para forzarles a reflexionar. ¿No se le apodó a Crates «abre puertas» por su cos-

tumbre de introducirse en las casas para dar lecciones que nadie le había pedido? Tal es la razón por la cual el filósofo cínico acabó por dar origen a un personaje que incluso se reconocía por su aspecto externo: pobremente vestido, cubierto sólo de harapos, con su alforja y su bastón, se conforma con el alimento más grosero, y se muestra tan duro con los demás como consigo mismo. Huye del placer y de las pasiones, se despoja de todo aquello a lo cual se liga el vulgo; nada le asombra, ignora tanto el temor como el deseo, y se desinteresa por los golpes de la fortuna; le regocija el ser insultado o ridiculizado por los imbéciles e incluso los provoca; la muerte no es nada para él y su mayor felicidad será morir contento. El filósofo buscará la amistad de aquellos que se le asemejan y ofrecerá su ayuda a quienes aspiren a la virtud, pero ésta se adquiere, de todos modos, mediante el ejercicio, ἄσκησις, y no por el estudio; por ello, Antístenes admiraba principalmente en Sócrates su fuerza de carácter, la serenidad y el desprecio de la opinión, más que la enseñanza, que algunos rápidamente desviaron hacia la erística. Por lo mismo, Hércules, el héroe del trabajo, de la fatiga y del pesar, le parecía un modelo digno de imitación.

De este modo, pues, nada le falta al sabio cínico porque lo posee todo, y ha rodeado su alma de murallas inexpugnables; los ricos son en realidad unos indigentes y locos. El renunciamiento hace del sabio su propio dueño, nada le puede conmover porque el imperio que ejerce sobre sí mismo es total; la imaginación no posee ningún dominio sobre él, puede soportarlo todo y sabe vivir en sociedad consigo mismo. Por ello, el sabio debe evitar ligarse a otra cosa por algo que no sean lazos de amistad: desconfiará por consiguiente del amor y de los asuntos públicos. Para Antístenes el matrimonio es necesario para la propagación de la especie, pero no constituye, fuera de eso, un acto de importancia considerable. A un joven que le preguntaba con qué mujer debía casarse, respondió: «Si es bella, te será infiel; si es fea, lo pagarás caro.» En cuanto concierne a los asuntos públicos, Antístenes señalaba que el sabio no vive según leyes escritas, sino según la virtud, y como se le preguntara hasta qué punto debía uno mezclarse en los asuntos públicos, aconsejó: «Como uno se aproxima al fuego; demasiado lejos tendréis frío, demasiado cerca os quemaréis.» Rogó un día a los atenienses que decretaran el que los caballos se denominaran asnos; como creyeran que se había vuelto loco, les señaló que también denominaban «generales» a individuos elegidos, completamente ineptos. Antístenes hizo la apología del estado natural y criticó la civilización; según él, Prometeo fue

cruelmente castigado por Zeus porque, con el fuego y las técnicas, había introducido en los hombres los gérmenes de la lujuria y de la corrupción, que no dejan de crecer en una sociedad que ha vuelto la espalda a la naturaleza; para él, los hombres de Estado elogiados en Atenas no le habían dado a ésta sino falsos bienes, como son la riqueza y el poder, que han envanecido a los hombres.

Antístenes murió entre terribles sufrimientos, rechazando el puñal que le tendía Diógenes, pues buscaba, decía, no tanto el librarse de la vida, como de los dolores que le infligía la enfermedad.

b) *Diógenes de Sínope.*

Diógenes nació en Sínope (Asia Menor) el año 404 a. de C.; se había visto obligado a huir de la ciudad, junto con su padre, porque, para obedecer a un oráculo poco claro, ambos habían falsificado moneda. En Atenas se hizo discípulo de Antístenes, que si bien al principio le rechazó a bastonazos, finalmente quedó ganado por su perseverancia. Probablemente viajó mucho, sin que existan indicaciones muy precisas al respecto. Prisionero y puesto a la venta en un campo de esclavos, respondió a quien le preguntaba lo que sabía hacer: «Mandar. ¿Quién compraría un amo?» Parece que la respuesta gustó, porque Xenfades lo compró y fue preceptor de sus hijos; y de este modo pasó los últimos años de su vida en Corinto, cumpliendo su tarea de pedagogo con plena satisfacción. Vivió hasta una edad muy avanzada y debió morir hacia el año 323, el mismo día que Alejandro, de vejez, según algunos, o por haber retenido voluntariamente su respiración, según otros. Corinto lo honró con un entierro solemne y Sínope le elevó un monumento. Nada nos queda de sus obras, pero las numerosas anécdotas de que es objeto permiten delinear un retrato preciso del filósofo y comprender la sabiduría que le animaba.

Diógenes llevó las enseñanzas de Antístenes hasta sus últimas consecuencias: sin patria, sin ciudad, sin casa, pobre, vagabundo, viviendo al día, así se pinta a sí mismo. Las imágenes del filósofo nos lo muestran viviendo en un tonel; paseándose con una linterna en la mano, en pleno día, y diciendo: «Busco un hombre»; arrojando su vaso y su escudilla al ver a un niño beber en la palma ahuecada de la mano y comer sobre un trozo de pan; replicando a Alejandro que le pedía formulara un deseo para satisfacerle: «Apártate de mi sol.» Todas ellas son conocidas, al igual que la confesión de Alejandro Magno:

«Si no fuera Alejandro, desearía ser Diógenes.» Pero otros muchos rasgos, particularmente significativos, nos permiten comprender que Platón haya podido llamar a Diógenes «el Sócrates furioso»; ¿no decía él mismo que se le llamaba perro porque acariciaba a quienes le daban algo, ladraba a quienes nada le daban y mordía a los malvados? Se sometía voluntariamente a pruebas, zurrón al hombro, comiendo en cualquier lugar, durmiendo en cualquier otro, revolcándose en verano en la arena ardiente o abrazando en invierno las estatuas recubiertas de nieve. Menospreciando la escuela de Euclides y la de Platón, ridiculizaba la erística y se movía ante quienes negaban el movimiento, o se tocaba la frente para rechazar el silogismo de quienes pretendían probarle que tenía cuernos. Conocía perfectamente la vanidad de los hombres; como un joven deseara convertirse en su discípulo, Diógenes le pidió previamente que le siguiera llevando un arenque colgado de una cuerda; el aprendiz de filósofo enrojeció pronto de vergüenza, arrojó el arenque y huyó: «Un arenque ha roto nuestra amistad», comprobó Diógenes. Hablando un día ante un auditorio distraído y desatento, se puso bruscamente a gorjear; pronto se arremolinó la muchedumbre a su alrededor; injurió entonces a los mirones, haciéndoles ver que se reían de las cosas serias, pero que corrían para escuchar tonterías.

Diógenes actuaba como los maestros de canto que cantan en un tono excesivamente elevado, con el fin de que los coristas consigan hallar el tono justo; para él, la franqueza es lo más bello del mundo, y cuando da la impresión de actuar desmedidamente es para obligarnos a tomar conciencia de nuestra propia falta de medida. Viendo pasar a una mujer acostada en una rica litera, apuntó: «No es ésta la jaula que le conviene a esta bestia»; al hijo de una prostituta que arrojaba piedras contra la muchedumbre, aconsejó: «Ten cuidado, no hieras a tu padre.» Como entrara en un comedor, y los convidados le arrojaran huesos, riéndose, orinó sobre ellos, explicando que ya que se le trataba como a un perro se conducía como un perro. A quien le preguntó qué vino prefería, Diógenes respondió: «El de los demás.» Viendo, en la ciudad de Megara, que los moruecos llevaban un denso vellón y que los niños iban desnudos, concluyó que en tal ciudad más valía ser carnero que niño. «¿Qué hacer cuando se ha recibido una bofetada?», le preguntaron; «Ponerse un casco», respondió. Viendo cómo un arquero fallaba el blanco en cada flecha, fue a sentarse junto al blanco, diciendo que por fin en aquel lugar estaría completamente seguro. En la calle, a un hombre que arrastraba una viga y que acababa de golpearle gritándole excesivamente tarde:

«¡Atención!», le preguntó Diógenes si tenía intención de darle un segundo golpe. Un nuevo rico, que enseñaba su lujosa villa al filósofo, le recomendó que no escupiera en el suelo; Diógenes le escupió inmediatamente al rostro, diciéndole que era el único lugar sucio que había podido encontrar. Un día salió a las calles gritando: «A ver, hombres.» Como se acercaran numerosos voluntarios, los dispersó a bastonazos, precisándoles que había pedido hombres y no porquería.

Diógenes se dio a sí mismo un programa preciso: «Me esfuerzo en hacer en la vida lo contrario de todo el mundo.» Según él, esta divisa estaba justificada debido a que los hombres se proporcionan trabajos inútiles y olvidan vivir conforme a la naturaleza. Igualmente, Diógenes no dudaba, según ciertos autores, en satisfacer sus necesidades genésicas en público, al igual que sus necesidades alimenticias, lamentando que no fuera tan fácil satisfacer las primeras como las últimas. Negaba el valor del matrimonio y recomendaba la unión libre, siendo partidario de la comunidad de mujeres y niños. Diógenes se presentaba como ciudadano del mundo, que, riéndose de la nobleza y de la gloria, tenía por única verdadera la constitución que rige el universo.

c) *Otros filósofos cínicos.*

Entre los discípulos de Diógenes se encontraron Mónimos y Onesícrito; es conveniente destacar que este último acompañó a Alejandro en Asia, y quedó sorprendido al notar las relaciones que había entre los filósofos cínicos y los ginosofistas de la India. Pero el discípulo más célebre de Diógenes fue Crates de Tebas. A diferencia de los demás cínicos, pertenecía a una familia muy rica, pero abandonó toda su fortuna para vivir según la sabiduría de Diógenes. Como Alejandro, que había saqueado Tebas, le preguntara si deseaba que reconstruyera la ciudad, Crates respondió: «¿Por qué? Existirá un segundo Alejandro que la destruya.» Su verdadera patria era la oscuridad y la miseria, y acostumbraba decir que era necesario que nos dedicáramos al ejercicio de la filosofía hasta que pudiéramos comprender que los generales son solamente conductores de asnos. Entre sus alumnos se encontraba Hiparchia, una joven de noble familia que lo admiraba mucho y quería casarse con él; los padres de ella pidieron a Crates que la alejara de él; éste, viendo que no lo conseguía, se colocó desnudo ante ella, diciéndole: «He aquí tu novio, y cuanto posee; elige en consecuencia porque no serás mi compañera si no compartes mi

modo de vivir.» Hiparchia eligió al instante y se casó con él; desde entonces la pareja llevó la vida de los cínicos, acostándose en cualquier lugar sin esconderse de nadie, pues el sabio puede vivir en una casa de vidrio. Hiparchia es una de las escasas mujeres cuyo nombre está inscrito en la historia de la filosofía; tenía plena conciencia de lo que podía haber de revolucionario en una actitud que excitaba la ironía de sus contemporáneos; por eso, a Teodoro el Ateo, que se reía de ella, le respondió: «¿Crees que he hecho mal en consagrar al estudio el tiempo que, por mi sexo, debería haber perdido como tejedora?» El alumno más famoso de Crates fue Zenón de Citio, fundador del estoicismo.

Han llegado hasta nosotros otros nombres de filósofos cínicos: Metroclés, hermano de Hiparchia, que fue alumno de Crates, Menipo de Sínope y Menedemo. La escuela cínica perduró, con mayor o menor continuidad e importancia, hasta el siglo VI, pero los que realmente se llaman cínicos pertenecen a aquellos personajes caricaturizados por la comedia, o a ese tipo de audaces que no dudan en erigirse en portavoces del descontento popular y apostrofar duramente a los tiranos, despreciando los suplicios más terribles.

Göttling ha llamado al cinismo «la filosofía del proletariado griego». Por muy fundada que pueda parecer tal fórmula, sigue siendo insuficiente en la medida en que el cinismo es más que un movimiento reivindicativo de esencia social; constituye la tentativa más radical de situar de nuevo al hombre en contacto con la ingenuidad natural, considerada como única dispensadora del rigor intelectual y del rigor moral.

Jean BRUN

BIBLIOGRAFIA

RECOPILACIÓN DE TEXTOS.

DIÓGENES LAERCIO: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres,* trad. franc. de R. Genealle, París, s. d.

H. RITTER y L. PRELLER: *Historia Philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta,* Ghota, reed., 1934.

Doxographi Graeci, ed. H. Diels, 3.ª edic. Berlín, 1879, reed., Berlín, 1958.

Fragmenta Philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, vol. II, París, 1860-1867.

HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA

Entre las historias de la filosofía que consagran más que algunas líneas a los socráticos, citemos las de E. Bréhier y A. Rivaud:

TH. GOMPERZ: *Les penseurs de la Grèce*, t. II, trad. A. Reymond, París-Lausana, 1905.

K. JOËL: *Geschichte der antiken Philosophie*, T. I. Tübingen, 1921.

CH. RENOUVIER: *Manuel de la philosophie ancienne*, t. II, París, 1844.

H. RITTER: *Histoire de la Philosophie*, 1.ª parte, t. II, trad. C. J. Tissot, París, 1835.

P. ROTTA: *I Socrati minori*, Brescia, 1943.

Ed. ZELLER: *La philosophie des Grecs*, t. III, trad. M. Belot, París, 1884.

EDICIONES DE FRAGMENTOS Y MONOGRAFÍAS.

Los megáricos.

F. DEYCKS: *De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn, 1827.

C. M. GILLESPIE: *On the Megarians*, en: «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. XXIV, p. 218, Berlín, 1911.

D. HENNE: *École de Mégare*, París, 1843.

A. LEVI: *Le dottrine filosofice della scuola di Megara*, en «Reale Accademia dei Lincei», VII, p. 463, 1932.

M. C. MALLET: *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, París, 1845.

C. PRANTL: *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. I, p. 33, Leipzig, 1855.

H. RITTER: *Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule*, en: «Reinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie», segundo año, 3.ª parte, p. 295, 1828.

J. ROLLAND DE RENÉVILLE: *L'Un-Multiple et l'attribution chez Platon et les Sophistes*, París, 1962.

P. M. SCHUHL: *Le Dominateur et les possibles*, París, 1960.

Los cirenaicos.

É. BRÉHIER: *Les Cyrénaïques contre Épicure*, en: «Revue des études anciennes», t. XVII, p. 171, 1915; recogidos en: «Études de philosophie antique», París, 1955.

L. COLOSIO: *Aristippo di Cirene, filosofo socratico*, Turín, 1925.

G. GIANNANTONI: *I Cirenaici, raccolta delle fonti antiche*, traducción e introducción, Florencia, 1956.

E. MANNEBACH: *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* La Haya, 1961.
H. VON STEIN: *De philosophia Cyrenaica. Pars prior. De vita Aristippi,* Göttingen, 1855.
CH. M. WIELAND: *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen,* 4 libros, Leipzig, 1800-1802, en «Deutsche National-Literatur», t. LIV-LV: *Wielands Werke,* t. IV-V.

Los cínicos.

C. CASTÉRA: *Le livre de Diogène le Cynique,* París, 1950 (biografía reconstruida y ligeramente novelada, basada en fuentes y fragmentos).
CH. CHAPPUIS: *Antisthène,* París, 1854.
F. DECLEVA-CAIZZI: *Antisthenis fragmenta,* Milán-Varese, 1965.
D. R. DUDLEY: *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A. D.,* Londres, 1937.
F. DÜMMLER: *Antisthenica,* Halle, 1882, y en *Kleine Schriften,* t. I, Leipzig, 1901.
J. FERRATER MORA: *Cínicos y estoicos,* en «Revue de métaphysique et de morale», enero 1957.
A. J. FESTUGIÈRE: *Antisthenica,* en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París, 1932.
C. M. GILLESPIE: *The Logic of Antisthenes,* en «Archiv für Geschichte der philosophie», vol. XXVI, p. 479, Berlín, 1913; vol. XXVII, p. 17, Berlín, 1914.
O. HENSE: *Teletis reliquias, edidit, prolegomena scripsit O. H.,* Friburgo, 1889.
R. HOÏSTAD: *Cynic Hero and Cynic King, Studies in the Cynic Conception of Man,* Upsala-Lund, 1948.
J. HUMBLÉ: *Antisthenis fragmenta,* Gand, 1931-1932.
H. KESTERS: *Antisthène. De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVI^e discours de Themistius,* Lovaina, 1935.
G. RODIER: *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène,* en «Année philosophique», 1906, p. 33.
G. RODIER: *Note sur la politique d'Antisthène,* en «Année philosophique», 1911, p. 1. (Estos dos artículos están publicados en «Études de philosophie grecque», París, 1926.)
P. ROTTA: *I Cinici,* Brescia, s. d.
F. SAYRE: *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism,* Baltimore, 1938.
F. SAYRE: *The Greek Cynics,* Baltimore, 1948.
A. W. WINCKELMANN: *Antisthenis fragmenta,* Zurich, 1842.

Finalmente, recomendamos el único trabajo de conjunto publicado en fecha reciente en francés:

J. HUMBERT: *Socrate et les Petits Socratiques,* París, 1967.

7. Pirrón y el escepticismo antiguo

De Pirrón, fundador del escepticismo, apenas se sabe nada, y lo que se sabe es dudoso. Nada escribió, a excepción de un poema dedicado a Alejandro. Los rasgos que se atribuyen a su vida configuran un tipo de sabio, lejano y legendario. Se señala que se inició en Elis, su ciudad natal, como pintor, y que era bastante malo; sus maestros en filosofía fueron Brysón, un socrático, o acaso Euclides de Megara; posteriormente Anaxarcos, que procedía de Abdera y al cual acompañó en la campaña de Alejandro en Asia. Fue allí donde frecuentó, al decir de Apolodoro y de Antígona de Cariste, a los sabios indios, a quienes los griegos denominaban gimnosofistas, porque iban totalmente desnudos. De regreso a Elis fundó una escuela filosófica y vivió allí el resto de su vida con el respeto y la consideración de sus conciudadanos; gracias a él, los filósofos fueron exonerados de todo impuesto. Se dice también que ejerció las funciones de gran sacerdote, pero quizá se trate únicamente de una burla, fundada en el carácter sacerdotal de las funciones de su hermana Filista, que era partera. Quizá discutía con ella, llegando a decir que se podía ser indiferente a todo, y que enojarse contra una mujer no servía para poner en duda la impasibilidad de un hombre. Un día que Anaxarcos se cayó en un pantano, renunció a socorrerle y su amigo le alabó por su insensibilidad. Todas estas anécdotas contribuyen a esbozar el retrato de un sabio despegado de los bienes del mundo y que practicaba la renuncia absoluta de los mismos. En sus *Imágenes*, su discípulo Timón le pregunta «cómo puede, siendo mortal, vivir una vida tranquila y gozar él solo entre los hombres la felicidad de los dioses». En nuestros días, Brochard estima que pocos hombres proporcionan una idea tan elevada de la humanidad: ante sus ojos, es como «un modelo de dulzura», «la última palabra del escepticismo».

Aristocles (según Eusebio, *Praep. ev.*, XIV, XVIII, 2) formula su doctrina en estos términos:

> Timón, su discípulo, dice que quien quiere gozar de la felicidad, debe considerar los tres puntos siguientes. Primeramente, ¿cuál es la verdadera naturaleza de las cosas? En segundo lugar, ¿cuál debe ser la disposición de nuestra alma (τρόπος) con respecto a ellas? Finalmente, ¿qué resultado tendrán para nosotros estas disposiciones? Afirma que si las cosas no manifiestan entre ellas ninguna

> diferencia y escapan igualmente a la certidumbre y al juicio, las opiniones que nos formemos respecto a ellas no pueden, por ello, revelarnos ni lo verdadero ni lo falso. Por ello, no nos es preciso conceder ningún crédito a las opiniones sino que debemos permanecer sin opiniones, sin inclinaciones y sin dejarnos conmover, limitándonos a decir de cada cosa que no es más esto que aquello, o más aún, que es al mismo tiempo que no es, o en definitiva, ni que es ni que no es. A poco que conozcamos estas disposiciones, dice Timón, conoceremos inicialmente la «afasia» (es decir, no afirmaremos nada) y luego la «ataraxia» (es decir, la imperturbabilidad).

Como puede verse, la preocupación fundamental o el fin del escepticismo pirrónico, y así lo confirma igualmente Sexto Empírico en las *Hipotiposis pirrónicas* (I, 25), es esencialmente moral, según un eudemonismo inspirado en Anaxarcos. Quietud e impasibilidad definen el estado de ánimo que Pirrón se propone. Pero, para conseguir la impasibilidad, es preciso plantear inicialmente la cuestión de saber qué son las cosas en sí mismas y por naturaleza, lo que no da lugar a negar que tengan una naturaleza o que puedan existir en sí, sino a reconocer que son siempre oscuras (ἄδηλα) por naturaleza, y que únicamente nos son conocidas las representaciones relativas a la situación (τρόπος) que es nuestra, es decir, los fenómenos (φαινόμενα) que engendran conjuntamente el sentido y lo sensible. En efecto, el principal argumento escéptico, que tomarán posteriormente Enesidemo y Agripa, y que seguramente conviene remontar a Pirrón y a Timón, su discípulo inmediato, viene a decir que todas las cosas son relativas, o que todas las representaciones o fenómenos son relativos (Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 135). «Así, puesto que el escéptico establece que todo es relativo, es evidente que no somos capaces de decir lo que es cada objeto en sí y en su pureza, sino únicamente lo que es la representación en tanto que relativa.» «Se deduce de ello que nos es preciso suspender nuestro juicio acerca de la naturaleza efectiva de los objetos» (*ibid*, I, 140). De ello nacen, efectivamente, la quietud, la ausencia de afección (apatía), una situación de equilibrio que describe el silencio de una imaginación que no sabe ya afirmar ni negar respecto a la naturaleza del objeto. «La no-aserción (ἀφασία) es el estado de nuestra alma que nos empuja a no afirmar ni negar» (Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 192).

La actitud silenciosa no es, entre los pirrónicos, un medio de evitar el error, o expresión de la duda perezosa; el silencio únicamente describe el estado de un alma en la cual se equilibran representaciones sensibles (fenómenos), concepciones inteligibles (noumenos), imaginaciones y opiniones. Es la razón λόγος (*ibid.*,

I, 20), quien es engañosa: el discurso rompería la inmovilidad del alma y revelaría su desequilibrio. El primer libro de las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico desarrollará los modos mediante los cuales Enesidemo se esfuerza en demostrar el carácter eminentemente relativo de los fenómenos. Como puede verse, el filósofo pirrónico prueba y se esfuerza en dudar. Es preciso fundar en un análisis de la percepción sensible la convicción de que lo que las diosas son en sí ha de resultar desconocido para siempre. Sólo al precio de esta seguridad, base de la desconfianza hacia toda inclinación dogmática, se conquista la quietud del alma.

Pero es preciso tener en cuenta que esta no-aserción no significa en absoluto que el escéptico permanece inactivo e indiferente. Sexto Empírico insiste una y otra vez sobre este punto:

> Quienes reprochan a los escépticos una vida vegetativa no comprenden en absoluto en qué consiste el auténtico escepticismo. No se trata, para el pirrónico, de rehusar conformar sus acciones a una doctrina filosófica o a una opinión dogmática que impulsaría al alma a preferir tal opinión a tal otra, en cuanto se refiere a la verdadera naturaleza supuesta de las cosas. Pues el escéptico toma por guía no filosófica la experiencia y la vida. (Sexto Empírico, *Contra los moralistas*, 165).

Lo mismo afirma Diógenes Laercio de Pirrón (ἀκόλουθος δ'ἦν καὶ τῷ βίῳ, *Vidas*, XI, 62): había tomado la vida como guía. Un desgraciado contrasentido del primer traductor latino (*consentanea ad haec illi et vita erat*) hizo que se interpretara la fórmula en el significado de que Pirrón conformaba su vida a sus principios, mientras que tal fórmula afirmaba que la experiencia o la vida le servían como regla de conducta. «Tomar la vida como guía» reaparecerá numerosas veces en la recopilación básica de Pirrón (*Hipotiposis*, I, 22; II, 246; III, 2, 235, etc.). De este modo, el escéptico puede sostener contra todo error que «se confía en sus representaciones como se fía de la vida» (*ibid.*, I, 22), afirmando incluso que puede alcanzarse la unanimidad sobre ciertas representaciones (*ibid.*, III, 179, 254): «El fuego, cuya naturaleza es calentar, da a todos la representación (φαινόμενον) del calentar; las representaciones son igualmente perceptibles para todos.» Timón dirá (Sexto Empírico, *Contra los lógicos*, I, 30, y Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 105): «El fenómeno lo arrebata todo allí donde puede presentarse»; puede reconocerse en este punto la influencia de los cirenaicos que, aunque poniendo en duda la conformidad de las impresiones con su objeto, se negaban a tomar en serio lo que no fuera la representación.

De este modo, conviene conceder a la *époché* (ἐποχή) o suspensión del juicio, el valor muy particular que le conferían los pirrónicos. Lejos de ser la expresión de un nihilismo, es la afirmación de que el equilibrio del alma —o más exactamente de las representaciones, de las imágenes y de las opiniones del alma— debe llevar al escéptico a abstenerse de cualquier juicio dogmático. El escepticismo no es sino un rechazo de la metafísica dogmática que pretende pronunciarse sobre lo que debiera ser la cosa en sí, pero que no es percibido; el escepticismo es la expresión de una vuelta deliberada a la experiencia y a la vida.

Es importante intentar comprender ahora cómo y bajo qué influencias ha podido nacer tal filosofía, contemporánea de las relaciones aristotélicas y estoicas contra el platonismo. Aunque el estado de los textos conservados permita sólo conjeturas, conviene formularlas. En primer lugar, Pirrón es ciudadano de Elis. Pudo muy bien haber conocido en su juventud al sofista Hipias, el más ilustre filósofo, anterior a él, que esta ciudad conociera. Pero se sabe que Hipias había profesado, contra la enseñanza socrática y contra Platón, un empirismo absoluto. No existen para él seres inteligibles fuera de las manifestaciones sensibles de los objetos. Sin duda es el propio Hipias el primero en utilizar el término compuesto (σύνολον, *Dissoi logoi*, 9, 3), del cual se servirá Aristóteles, veinte años más joven que Pirrón. Si hay tradición filosófica en Elis, confirmada por el hecho de que Pirrón regresa a esta vecindad para fundar su escuela, el padre del escepticismo ha sido, por consiguiente, educado en el empirismo.

Por otra parte, el encuentro con Anaxarcos debió ser determinante. Anaxarcos sufrió, en primer lugar, la influencia de Abdera, que acogió a Protágoras, Demócrito y su discípulo Metrodoro. A través de Metrodoro, Anaxarcos conoció una crítica del conocimiento sensible heredada de Demócrito, que la juzga como bastarda, ilegítima y convencional. Pero anteriormente Protágoras había fundado una teoría de la percepción que limitaba toda realidad a la realidad sensible y a la relación fenoménica. Las sensaciones son estados del sujeto, como repetirá Demócrito, aunque engendradas en el intervalo que separa el sentido y lo sensible, por el encuentro de estos dos elementos que originan su nacimiento. De este modo, la blancura percibida no es la blancura en sí, sino únicamente la blancura originada por el encuentro del ojo y del objeto blanco. Lo que denominamos mundo sensible puede perfectamente reducirse a apariencias o representaciones propias de cada uno de los objetos que concurren a engendrarlas, en el curso de su encuentro con las cosas en sí, des-

tinadas a permanecer desconocidas en sí mismas, y alcanzadas, o simplemente vistas a través del rechazo que constituye su imagen fenoménica. Percibir la auténtica naturaleza de las cosas no es sino ilusión dogmática: sería necesario que la sensación fuese ciencia. Será equivocado afirmar dogmáticamente cualquier cosa; cada sentido, cada hombre, es medida de todas las cosas, es decir, de todo fenómeno. Los antiguos, Cicerón y Séneca, no se equivocaron cuando consideraron a Protágoras como un escéptico anterior a Pirrón.

Si se añade la influencia de la escuela de Cirene sobre Anaxarcos, con el papel que estos filósofos daban a la búsqueda de la felicidad, y la importancia que, según Sexto Empírico (*Contra los lógicos*, I, 191), reconocían a las afecciones sensibles (πάθη), consideradas como únicos criterios de verdad, hasta el punto de que no son necesariamente conformes al objeto que los produce, y que sólo su presencia en cuanto impresión es indiscutible, se aprecia cómo Pirrón podía estar capacitado para fundar el escepticismo. ¿Será necesario, en este caso, otorgar al encuentro con gimnosofistas la importancia exótica que se le concede generalmente, y hacer provenir de Oriente la inspiración de esta filosofía? Puede ser, por el contrario, esencialmente griega. Para estas conciencias, lo invisible divino constituía la trama de todas las cosas, pero su naturaleza le destinaba a permanecer suprasensible e imperceptible. No había más que un paso, franqueado por los maestros de Elis y de Abdera y por su discípulo Anaxarcos, para negar toda existencia a cuanto no fuera empírico, y, en todo caso, para negar que pudiera afirmarse, fuera lo que fuese, de las realidades consideradas absolutamente. En este caso, era suficiente que el deseo de conocer una felicidad comparable a la de los dioses se insinuara en el corazón de aquellos hombres, y que la psicología les enseñara que la naturaleza de las cosas no es percibida nunca de un modo inmediato y directo, para que dedujeran, de la puesta en duda del contenido de sus representaciones, el medio de conquistar la impasibilidad y la quietud del alma. Esta búsqueda de la ataraxia iba acompañada de un desprecio hacia la ciencia y la pretensión dogmática; fue un puro acto de fe subjetivista en la sensación, en la experiencia y en la vida. Pirrón no hizo sino extraer las últimas consecuencias de una teoría empirista de la percepción, inmediatamente ajustada a una psicología individualista de la felicidad.

Timón de Fliunte, discípulo y admirador de Pirrón, llegó a Elis tras un matrimonio que había puesto fin a una fogosa juventud. Pero la sabiduría de Pirrón fue impotente para retenerle junto a él. Consagró dos poemas a su maestro: los *Poemas Satí-*

ricos (o *Miradas bizcas*) que parodiaban en tres cantos a Homero, en un enfrentamiento con las sombras de los filósofos muertos, cuyos espectros eran evocados únicamente como pretexto para disputas injuriosas; otro poema, los *Indalmoi* (o Imágenes), contiene el verso que citábamos anteriormente sobre la supremacía de los fenómenos. Un diálogo, el *Python* (juego de palabras sobre Pirrón) y dos tratados, *Sobre las sensaciones* y *Contra los físicos*, que a veces se confunden, constituyen sus obras en prosa. Las pocas citas que hemos conservado nos representan a este fogoso discípulo como un satírico lleno de inspiración y como un físico que, al reafirmar la teoría de la percepción y de la sensación, sirve de fundamento al escepticismo. Tras él, la escuela escéptica conocerá un eclipse de casi un siglo que la convertirá en misteriosa incluso entre los Antiguos. Otra cuestión, discutida también ya desde la Antigüedad, es saber si los académicos fueron escépticos o traicionaron, al contrario, por exceso de dogmatismo, la enseñanza de Pirrón.

Jean-Paul DUMONT

BIBLIOGRAFIA

V. BROCHARD: *Les sceptiques grecs*, nueva edición, París, 1959.
— *Protagoras et Démocrite*, en *Études de philosophie ancienne*, nueva edición, París, 1966.
C. J. DE VOGEL: *Greek Philosophy*, t. III, Leyde, 1964.
J. P. DUMONT: *Les sceptiques grecs*, textos escogidos y traducidos, París, 1966.
S. G. ETHERIDGE: *Sextus Empiricus, Scepticism, Man and God*, Middletown (Connecticut), 1964.
R. HIRZEL: *Ursprung und Entwicklung der Pyrrhonischen Skepsis*, en *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1883.
K. JANACEK: *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Olomouc, 1950.
— *Sextus Empiricus: Indices*, Leipzig, 1962.
— *Zur Bilanz des griechischen Skeptizismus, Acta congressus internationalis habiti Brunae diebus* 12-16 *mensis aprilis MCMLXVI*, Praga, 1968.
P. NATORP: *Die Erfahrungslehre der Skeptiker und ihr Ursprung*, en *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems*, Berlín, 1884.
F. RAVAISSON: *Le scepticisme dans l'antiquité grecque, Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin* 1884, París, 1885.
L. ROBIN: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, París, 1944.

8. El estoicismo antiguo

I. Permanencia del estoicismo.

El movimiento estoico, en el pensamiento antiguo, alcanza casi seis siglos. Prepara el neoplatonismo, actúa sobre las corrientes gnósticas y herméticas y proporciona elementos de doctrina y modos de expresión a la tarea de los apologistas y a la elaboración de la teología cristiana, desde Clemente de Alejandría hasta San Agustín. Pudiéramos decir que es descubierto de nuevo, en la inspiración fundamental, en la *Consolación* de Boecio (525), que junto a los escritos de Cicerón y, sobre todo, de Séneca, mantiene viva su presencia en occidente a lo largo de toda la Edad Media. El Renacimiento (de un modo que no deja de tener analogías con la división que se opera entonces en el platonismo, escindiendo a éste en una corriente mística y en una corriente científica) hace revivir al naturalismo estoico, principalmente con Pomponazzi y, por otra parte, la reforma moral y la dirección de conciencia, con Justo Lipsio, Guillermo Du Vair y Charron; ya el «pirronismo» de Montaigne se nutre de temas estoicos y, sobre todo, el propio planteamiento de los *Essais* es impensable sin el estoicismo de Séneca y de Plutarco. El «neo-estoicismo», a partir del siglo XVI, no es una corriente más; expresa la aspiración del alma moderna, tal como se manifiesta en la autonomía del sujeto moral y en la independencia de la razón con respecto a las tradiciones. Las ideas de religión natural y de derecho natural remontan al estoicismo y, a menudo, acuden a él; la elaboración de la moral moderna, desde Descartes hasta Kant, pasando por Spinoza, toma muchos elementos al estoicismo y, sobre todo, acepta continuamente definirse en relación a él. Más allá de estos grandes nombres hay una presencia estoica en la filosofía moderna y contemporánea, como también en la literatura (Corneille, Vigny, Emerson); la lógica de las proposiciones, buscando sus antecedentes históricos, reivindica la lógica estoica, opuesta a la silogística de Aristóteles.

Esta permanencia del antiguo estoicismo (irreductible a supervivencias esporádicas o renacimientos eruditos) atestigua, tanto como la época de su nacimiento, la universalidad de la doctrina.

II. La época helenística y la transformación de la filosofía.

El estoicismo antiguo se elabora durante la época helenística, comprendida entre la muerte de Alejandro y la conquista romana. Durante este período, la civilización helénica se extiende y se impone entre los pueblos mediterráneos, pero, de rechazo, se abre a las influencias orientales y abandona lo que tenía de más específicamente nacional, es decir, en primer lugar, el vínculo entre la civilización y entre la Ciudad. Es la época en que se eclipsa la autonomía de los Estados-Ciudades ante los imperios masivos de los sucesores de Alejandro, hasta que, en el año 146, toda Grecia quede reducida a una provincia romana con el nombre de Achaea. Privado de su marco político natural, el individuo descubre su soledad; la cuestión de la felicidad individual se convierte en preponderante, y el único marco en el que puede insertarse esta felicidad será el universo, réplica a la vez filosófica y religiosa del cosmopolitismo político que se prepara entonces, hasta que los romanos, verdaderos «diadocos» de Alejandro, recojan su herencia y realicen su proyecto de un imperio universal.

Estos cambios políticos que, hasta finales del imperio romano, la filosofía antigua ha sido incapaz de interpretar (salvo algunas frases de Polibio, será preciso esperar a la *Civitas Dei* para encontrar de nuevo, tras Platón y Aristóteles, una filosofía de la historia) y que aislan al individuo hasta el punto de suscitar, paradójicamente, un individualismo como medio de defensa contra el universalismo abstracto y opresivo de los imperios, van a modificar profundamente la filosofía, en su fin y en su estatuto social.

En principio, se comprueba una especie de positivismo, visible ya en el desarrollo de la escuela de Aristóteles, en virtud del cual la filosofía se aleja de las especulaciones metafísicas para consagrarse a las investigaciones científicas, cada vez más especializadas. Al lado de las matemáticas, de la astronomía y de la medicina, se desarrollan o se crean otras ciencias: la historia natural, la geografía, la historia literaria, la gramática y la filología. Antioquía, Alejandría, Pérgamo, con sus museos y sus bibliotecas, son los centros principales de estas investigaciones. Es preciso señalar que los estoicos, en oposición a ciertas escuelas socráticas, y, sobre todo, a los epicúreos, afamados por su incultura, no han quedado al margen de la ciencia contemporánea. Su doctrina de los dos principios, activo y pasivo, generaliza la teoría del ser viviente de Diocles de Caristia. Se han podido

encontrar influencias estoicas en el médico alejandrino Erasistrato; la filología de Pérgamo, con Crates de Mallos (en Cilicia), aplicará ideas estoicas a la crítica homérica y sostendrá, contra los alejandrinos, la tesis de Crisipo acerca de la «anomalía» de la formación de las lenguas. Son Zenón y Crisipo quienes pusieron las bases de la gramática científica y de la terminología gramatical actualmente en uso. Se sabe, en fin, cuánto ha influido la idea estoica del derecho natural en la jurisprudencia romana, cuya elaboración sistemática, por otra parte, es deudora, según el testimonio de Cicerón, de la dialéctica estoica.

Frente a estas actividades científicas, donde se despliega y se percibe el espíritu de la investigación libre y desinteresada, la filosofía propiamente dicha parece merecer más bien el nombre de dogmatismo, tradicional para designar las escuelas helenísticas, estoicismo y epicureísmo. De hecho, estos dogmatismos tienen que afrontar, hasta finales del período que nos ocupa en este momento, el escepticismo de la Nueva Academia; pero este escepticismo ha de situarse al margen de los mismos: encuentran en él, no sólo un estimulante que les obliga constantemente a repensarse, sino algo así como la proyección exterior de una tendencia filosófica que sin duda rechazan, pero cuya tentación experimentan (como los estoicos «heréticos» pueden atestiguarlo) y que, por encima de las discusiones entre escuelas, aparece como complementario del dogmatismo, para recomponer, aunque sea en la división y el enfrentamiento, la unidad viva de lo que había sido anteriormente a ello la filosofía. Además, estos dogmatismos no son creaciones *ex nihilo:* suponen un trabajo de investigación que, en lo que concierne al estoicismo, va más allá de la construcción del sistema, renueva éste, y, a menudo, enfrenta a los miembros de la misma escuela. Hay que afirmar que la filosofía de este período corresponde a una necesidad totalmente nueva por parte de los usuarios: quizá, incluso, a pesar del antecedente de los sofistas, sea preciso decir que es la propia existencia de un «público» no especializado lo que constituye el nuevo hecho. Las nuevas doctrinas tratan, sin duda alguna, de responder a esta necesidad, aunque no sea seguro que se reduzcan a responder a tal necesidad; la constitución de una doctrina (y toda la historia posterior del estoicismo aportará, de hecho, la prueba de ello) no es por otra parte reductible a lo que deriva de su condicionamiento. Pero también es cierto que, en una primera aproximación, la transformación que sufrió entonces la filosofía puede ser caracterizada a partir de los deseos, más o menos conscientes, de aquellos a quienes se dirige.

El aislamiento del individuo, su sentimiento de impotencia frente a las fluctuaciones políticas y sociales, el progresivo declinar de la Ciudad con los valores que estaban tradicionalmente ligados a ella, la aparición de los cultos orientales que relevarán a la religión de la Ciudad, dan origen a lo que a menudo se denomina ingenuamente el deseo de felicidad, pero que es susceptible de adoptar numerosas formas y que, en su fondo, es sobre todo deseo de estabilidad, de seguridad y de independencia. El cinismo, la única de las escuelas socráticas que conserva su vitalidad, muestra claramente que este deseo, en algunos, trataba de satisfacerse en la independencia total, basada en la destrucción crítica de todos los valores tradicionales, desdeñosa de toda «concepción del mundo». Por otra parte, el deseo de felicidad adquiere rasgos religiosos que le hacen asimilable a una búsqueda de salvación. Más aún (pero resulta muy difícil separar aquí lo que proponen las doctrinas y los que «piden» sus adeptos), este deseo requiere el fundamento de una certeza racional y, a falta de un marco político, un sistema del mundo.

Si es cierto que «todo el mundo desea vivir feliz, pero nadie ve claro cómo descubrir aquello que hace la vida feliz» (Séneca), todo el mundo es, de derecho, alumno de la única filosofía que promete enseñar a ver claro en este punto. Diversas consecuencias resultan de ello. La filosofía, en el estoicismo antiguo, en todo caso, conserva sin duda su carácter técnico. Pero, destinada a dirigirse a un público amplio, no tardará en crearse nuevas formas de expresión, en parte bajo la influencia de la *diatriba* o predicación cínica: la carta, la consolación, la conversación, formas literarias que extenderán, posteriormente, la «filosofía popular». A partir del estoicismo antiguo, se desarrolla la moral concreta, la dirección de conciencia (parenética), la casuística (las *Questiones*). De rechazo, la filosofía conoce una difusión y ejerce una acción hasta entonces desconocida; el estoicismo, capaz, luego, de soportar «la oposición bajo los Césares», es reconocido, desde sus orígenes, por los poderosos de aquel tiempo: Antígona Gonatas asiste a las lecciones de Zenón y de Cleanto; llama a su corte a dos alumnos de Zenón: Perseo y Filónides; Esfero, discípulo de Cleanto, es el maestro y consejero del rey Cleomenes en Esparta y será llamado posteriormente a Alejandría por parte de Tolomeo Evergeta.

Todas las escuelas pregonan, por así decir, el mismo programa y la misma pretensión: definir el fin (*telos*) de la vida feliz, y transmitir un arte de vivir que conduzca a este fin. La pretendida universalidad de cada uno de los fines propuestos refuerza la rivalidad entre las escuelas, las sitúa en un plano de competencia en cuanto se refiere al reclutamiento de alumnos y les

da a veces rasgos de sectarismo y de intolerancia (que equilibrará, con el tiempo, la tendencia al eclecticismo). Este «dogmatismo» se ejerce incluso dentro de las propias escuelas: se trata de enseñar un conjunto de dogmas que ciertamente no es preciso aceptar de modo pasivo, al modo de las *acusmáticas* pitagóricas, sino de asimilarlas con el fin de convertirlas en *ciencia* y hacerlas inmutables. Crisipo decía a su maestro Cleanto «que era suficiente que le enseñara los dogmas y que él sólo encontraría las demostraciones».

Por último, la oposición entre lo que «todo el mundo desea» y lo que sólo la filosofía sabe enseñar implica, particularmente en el estoicismo, la distinción radical entre los insensatos y los sabios (cuyo título, por lo demás, no ha reivindicado ninguno de los maestros del Pórtico) y, por otra parte, esta solidaridad ideal entre los sabios, que Crisipo formula deliberadamente de modo paradójico: «Si un sabio, no importa dónde, mueve un dedo con sabiduría, todos los sabios de la tierra se aprovecharán de ello.»

Esta palabra de *sabio,* que la mesura clásica, en último lugar en el *Fedro* de Platón, había juzgado «excesiva» para ser aplicada a los mortales, se convierte en uno de los términos favoritos de la época. Las escuelas no se cansan de trazar el retrato del sabio; según los estoicos, la filosofía es «la práctica de la técnica conveniente», entendámoslo: conveniente para permitirnos adquirir la sabiduría, definida como «la ciencia de las cosas divinas y humanas». Propuesto así como la meta de la iniciación filosófica, este ideal es, de derecho, perfectamente accesible, aunque los estoicos convengan en que el sabio es más raro que el fénix, y algunos se pregunten si ha existido alguna vez un sabio. El ideal puede parecer exorbitante; lo que ocurre es que se encuentra en la medida exacta de las potencias políticas o cósmicas, de las que el hombre se siente juguete y pide ser liberado por la filosofía. Es esta misma petición, en la cual se mezclan confusamente aspiraciones religiosas, la que podría parecer excesiva, y es precisamente esto lo que explica que, sobre todo en Crisipo, la descripción del sabio recurra a paradojas que, por otra parte, deben mostrar la extrema y sorprendente facilidad de esta vía de sabiduría, una vez que se haya accedido a ella. La paradoja, más profundamente, procede de que tal ideal expresa a la vez el cumplimiento y la superación de la condición humana.

El sabio no es ya, como en los orígenes de pensamiento griego, el legislador o el político, sino el mero individuo. Sin duda, se le

denomina rico, noble, rey, conductor del pueblo, capaz de rivalizar en felicidad con los dioses. Pero lo que se tiene a la vista no es el poder real, la sabiduría activa, en relación con las cosas; es la autonomía, la independencia con respecto a las potencias capaces de hacerla fracasar.

Esta independencia no puede ser una victoria real, efectiva. Al no tener ningún poder sobre el mundo y los hombres, el sabio no puede modificar el curso de las cosas; únicamente puede dominar la acción de las cosas sobre él y en él, su re-acción, es decir, según la terminología de la escuela, sus pasiones. La autonomía que le permite al sabio resistir eficazmente a la presión y a la opresión de las potencias exteriores será, pues, la independencia respecto a sus propias pasiones, la *apatheia.* Sobre este punto están de acuerdo los estoicos, los cínicos, Pirrón y, en cierta medida, Epicuro.

La idea de sabiduría nos remite igualmente a la moral. Pero desborda a ésta, entre los estoicos, al igual que en Epicuro, debido a las dos cuestiones que entraña: ¿Cuál es el *criterio* que permite al sabio adoptar, frente a cualquier situación que pueda presentársele, la postura más adecuada, la decisión infalible? ¿Cómo está hecho el universo en el que ha de insertarse la vida del sabio? La moral implica, por consiguiente, la lógica y la física. A fin de cuentas, el ideal del sabio nos remite a la división de la filosofía, a la organización de la enseñanza, a la escuela.

Ciertamente, no debe encerrarse aquí. Epicteto dirá que la iniciación filosófica deberá hacerse según dos «temas» (*topoi*): el ejercicio teórico («los libros, los razonamientos») y, «segundo tema», el ejercicio práctico, al cual se accede cuando, habiendo conocido cuál es el ideal del sabio, se decide: «Yo quiero también» ser este hombre. Diferenciándose en esto mucho del Jardín de Epicuro, el Pórtico no se encierra, como una casa de retiro, sobre sí mismo, no es el puerto en el que uno se pone al abrigo de las tempestades de la vida, no tiene nada de imperio privado, construido al margen del mundo y conquistado, por la fuerza de la imaginación, a éste. El sabio estoico vivirá al nivel del universo y aceptará todas las comunidades naturales, desde la familia a la humanidad, pasando por la Ciudad («el sabio tomará parte en los asuntos públicos, si nada se lo impide»). La iniciación escolar, en cuanto teórica, es un simple ejercicio, una propedéutica, una preparación que, a su vez, nos remite de la escuela a la vida.

Las relaciones entre el aprendizaje de la filosofía y la vida de sabiduría no se reducen a esta diferencia trivial que habría

entre la teoría y la práctica. Si la filosofía puede ser una propedéutica es porque participa ya, en su organización y en su estudio mismo, de la sabiduría, la cual, por otra parte, es inconmensurable con ella.

III. La idea de la técnica.

Esta relación se expresa, del modo más formal, en el hecho de que la filosofía, al igual que la sabiduría, son denominadas técnicas. «La filosofía es la práctica de la técnica conveniente; la técnica conveniente, la única y la más excelsa, es la virtud» (es decir, la sabiduría). Y Séneca nos expone que:

> Ciertos estoicos, aunque la filosofía sea el estudio de la virtud y que la una sea la meta de lo que en la otra es la intención, no han considerado, sin embargo, que pueda separarse una de otra: porque ni existe filosofía sin virtud, ni virtud sin filosofía. La filosofía es el estudio de la virtud, pero por la virtud misma: la virtud no puede existir sin el estudio de sí misma, ni el estudio de la virtud sin la virtud.

Lo que, según el espíritu de Platón y de Aristóteles, había depreciado las técnicas como no liberales, era, entre otras cosas, la separación entre la actividad productiva y el objeto producido: la actividad, en relación a su resultado, no estaba dotada más que de una finalidad externa, instrumental, servil. Sin embargo, a partir de los cínicos, se revaloriza o, más exactamente, se descubre el valor del trabajo en cuanto tal. Para Antístenes, el ideal del sabio estaba representado por Hércules, que realizaba sus «trabajos»; en esta idea del trabajo (*ponos*), existe igualmente la idea de prueba e incluso la de ascesis. El estoicismo toma de los cínicos esta idea de que el trabajo encierra un valor independiente del resultado que produce. Igualmente, la fórmula que define la filosofía como práctica de esta técnica más excelsa que es la virtud, toma un sentido polémico. La filosofía no es una ocupación teórica. No termina, como querían Platón y Aristóteles, en la pura contemplación. La filosofía es una técnica cuya finalidad es la adquisición de la sabiduría, pero ésta es en sí una técnica y no podía ser separada de la actividad que la había producido.

Si la filosofía puede introducir a la sabiduría es porque, desde el origen, participa de ella: como ella, la filosofía es práctica, y práctica de una técnica cuyo fin está en esta misma práctica. La

novedad de esta concepción se expresa en comparaciones tomadas de las técnicas:

> La sabiduría no se parece, en nuestra opinión, al arte de la navegación o al de la medicina [comparaciones socráticas]: sino más bien al papel del actor y a la danza, en el sentido de que en ella misma reside su fin y que no lo busca fuera de sí misma, siendo este fin la realización del arte. Y, sin embargo, existe también alguna diferencia entre estos dos artes y la sabiduría, en razón de que en sí los actos debidamente realizados no contienen, por correctos que sean, todas las partes de que se componen, mientras que, en la sabiduría, lo que pudiéramos denominar acciones correctas [*katorthomata*] contienen todo aquello cuya armonía constituye la virtud (Cicerón).

Más significativa aún es la crítica de otra comparación, plenamente tradicional, la del arquero. Esta metáfora había figurado en la *Ética a Nicómaco*, la búsqueda del bien soberano, y en las *Leyes*, de Platón, había servido para caracterizar al legislador. Pero veamos lo que escribe Séneca a continuación del texto que acabamos de citar:

> No se trata de realizar algo similar a aquellos que, de lejos, tratan de golpear algo, el tirador en un lugar, el blanco en otro; tampoco se trata de los caminos que conducen a la virtud, como si se tratara de aquellos que conducen a las ciudades, situados, éstos, en el exterior de las mismas: se llega a la virtud por la propia virtud; filosofía y virtud están ligadas indisolublemente.

De estos textos, conscientemente escolares, se desprenden diversas ideas. El rechazo del ideal contemplativo hace concebir la propia filosofía como una actividad, como la práctica de una técnica, aunque tal técnica sólo prefigure la actividad verdadera, reservada al sabio. De este modo, las tres partes de la filosofía son calificadas de «virtudes», incluso aquella que es en apariencia más irremediablemente teórica: «La dialéctica es una virtud que encubre en ella otras varias.» Es como si, de golpe, la vida tomara posesión de la escuela. La práctica, fin de la iniciación escolar, debe estar presente en ella desde el comienzo.

A la inversa, la sabiduría permanece ligada a la filosofía: «La virtud no puede existir sin el estudio de ella misma.» En la sabiduría, la filosofía alcanza su término y su consecución, sin renegar de sus orígenes. La sabiduría estoica no es ni un don, ni un vago estado de ánimo, ni tampoco, como tienden a creer los modernos, se reduce a la moral. Si las tres disciplinas filosóficas pueden ser denominadas virtudes, es precisamente porque

no existe, en el estoicismo, una moral *stricto sensu*. Si es el agente moral por excelencia es porque el sabio es el único que practica las virtudes dialécticas y conoce la naturaleza de las cosas. Sigue siendo filósofo. Este lazo que Séneca declara «indisoluble» podrá hacer comprender cómo la filosofía puede ser una propedéutica de la sabiduría, mientras que un abismo separa al alumno y al sabio. Y ello porque el término está prefigurado en el punto de partida y, como se verá con más precisión, porque hay continuidad entre lo más fácil y lo más difícil.

Finalmente, la idea que la sabiduría, al contrario en este punto que el arte de la danza, pueda ir unida a una sola acción realizada con *rectitud*, puede indicar el sentido de esta continuidad y la transformación que se opera al término de este movimiento. Así como por la materia de su saber el sabio no se distingue en nada del filósofo, lo mismo el contenido material de sus actos no difiere en nada de aquellos que se ofrecen a la actividad de los insensatos; únicamente hay un cambio, a la vez radical e inasignable, que renueva todas las cosas y que permite hacer pasar a la materia más pobre y más indiferente la plenitud de la sabiduría. Esta idea puede asimilarse a otras tesis, juzgadas «paradójicas»: la entrada de la sabiduría se realiza brusca e instantáneamente, hasta el punto de escapar inicialmente a la conciencia del sujeto; la felicidad del sabio, aun durante un instante, vale la eternidad de Zeus. Igualmente, en física, el acontecimiento más pequeño expresa la voluntad indivisa del destino; el movimiento no es, como en Aristóteles, el paso de la potencia al acto: es perfecto en cada instante de su recorrido. Desde un punto de vista más escolar, la dependencia recíproca entre las tres partes de la filosofía prefigura, aún aquí, la totalidad de la sabiduría, capaz de expresarse íntegramente en el fragmento más pequeño. O también la tesis según la cual las virtudes están ligadas entre sí tan estrechamente que es imposible poseer una sin poseer las restantes. De donde se deduce en medida suficiente que la relación formalmente señalada entre sabiduría y filosofía implica ya las tesis maestras del sistema y señala esta solidaridad entre las mismas, sobre la que tanto insisten los estoicos. Esta solidaridad se debe a raíces profundas, y está dada, en un sentido, desde el inicio del caminar estoico.

El fin (*telos*) de la vida, según la fórmula ya establecida por Zenón, es «vivir conforme a la naturaleza, es decir, según la virtud». Ni esta fórmula (que le pudo ser sugerida a Zenón por su maestro académico Polemón), ni la explicación son nuevas (a partir de Antístenes, el cinismo, cuyas lecciones recibió Zenón, pone la vida feliz solamente en la virtud). La novedad de la doctrina zenoniana procede inicialmente de la unión de estas

dos doctrinas, debido a lo cual el naturalismo de manga ancha de Polemón está corregido por el rigorismo de Crates. Procede fundamentalmente de la interpretación de la idea de naturaleza:

> «Vivir según la virtud» quiere decir lo mismo que «vivir según la experiencia de los acontecimientos que se producen según la naturaleza», como dice Crisipo en el primer libro *De los fines*; porque nuestra naturaleza es parte de la del universo; por ello, el fin se enuncia: «vivir siguiendo a la naturaleza», es decir, según su propia naturaleza y según la naturaleza del universo, sin hacer nada de lo que prohiba la ley común, es decir, la recta razón que circula a través de todas las cosas y que es idéntica a Zeus, máximo regidor del universo.

El fin de la vida humana requiere así el conocimiento del universo; en términos escolares: la moral se hace solidaria de la física. Pero estas dos disciplinas son, a su vez, solidarias de la lógica, capaz de hacernos alcanzar esta «recta razón», en nosotros y fuera de nosotros, y acordar nuestra razón con la razón universal. De este modo, la fórmula del fin implica, de por sí, los lazos que unen las tres partes de la filosofía, y puede hacer comprender por qué, en un sentido amplio, las tres pueden ser denominadas virtudes: la física, puesto que «quien pretende vivir conforme a la naturaleza debe buscar su punto de partida en el mundo en su conjunto y en la forma en que es administrado»; la lógica, «porque contiene un método que nos impide dar nuestro asentimiento a lo falso y nos impide ser víctimas de verosimilitudes capciosas, y que, sobre la cuestión del bien y del mal, nos permite elegir bien y defender lo que hemos aprendido. Sin esta técnica, en efecto, no hay nadie, según los estoicos, que no pueda ser desviado de la virtud e inducido a error».

Cada una de las tres partes de la filosofía es, por tanto, indispensable para la adquisición de la sabiduría, que las contiene a todas: «Ninguna parte está separada de las restantes, como algunos dicen, sino que son solidarias; igualmente las combinan en su enseñanza. Otros comienzan sus lecciones por la lógica, pasan inmediatamente después a la física, para terminar por la moral, como, por ejemplo, Zenón y Crisipo.» De hecho, este orden solamente tiene valor pedagógico y sabemos que Crisipo, por razones pedagógicas precisamente, tanto como filosóficas, practicaba «la enseñanza combinada». Plutarco, que nos señala al respecto las «contradicciones» de Crisipo, concluye con severidad: «Todo orden desaparece si, en cada disciplina, es preciso referirse a cada una de las restantes.» Este juicio, dictado por la malevolencia, es tan exacto como su considerando: el orden solamente puede ser provisorio, puesto que prepara a la

sabiduría que es alcanzada de golpe; y si las tres disciplinas filosóficas se refieren unas a otras es porque reproducen, incluso en su estructura, la solidaridad que liga todas las cosas en el plano de lo real. Esta contextura del sistema hace muy difícil la exposición y, más aún, hará que aparezca como artificial un resumen que alineará, punto por punto, las tesis estoicas. Ha parecido preferible, en este caso, mostrar esta solidaridad entre las tres disciplinas filosóficas, con la ayuda de tres ideas que, conjuntamente, rigen y determinan tanto la estructura de conjunto como la de las partes. De estas tres ideas, la primera, la de totalidad orgánica, conviene más particularmente a la física; la segunda, la del paso, a la moral; la tercera, la del retorno a lo concreto, a la lógica.

IV. La idea de la totalidad orgánica.

Es una tesis estoica que enseña del modo más formal y más paradójico (puesto que impugna la impenetrabilidad) esta ligazón y esta participación entre las cosas; es la doctrina de la mezcla total: dos cuerpos pueden interpenetrarse completamente, aunque sean de dimensiones diferentes. En este caso, el cuerpo más pequeño «se extiende a través» y con la dimensión del cuerpo más voluminoso: «Nada se opone —escribe Crisipo— a que una gota de vino se mezcle con el mar.» Esta tesis explica cómo el alma humana se extiende a través del cuerpo, cómo la razón universal, «a la manera de la sensibilidad, penetra a través de todos los seres aéreos, de todos los animales y de las plantas, y en fin, a través de la tierra, a título de *disposición*». Explica que «el mundo se encuentra en el estado de unión a que le obligan la *conspiración* y el acuerdo entre las cosas celestes y las cosas terrestres».

La cosmología estoica admite «dos principios en el universo: el agente y el paciente. El paciente es la sustancia sin cualidad, la materia; el agente es la razón que se encuentra en ella, Dios; porque Dios, que es eterno, crea cada cosa a través de toda la materia». Los dos principios son de esencia corporal, puesto que las únicas realidades reconocidas por los estoicos son los cuerpos (y los incorporales dotados de existencia menor: el tiempo, el vacío, el lugar y lo *expresable*, es decir, todo lo que expresa el lenguaje por medio de la voz, corporal ella). Esta dualidad de principios impide de entrada caracterizar el sistema como monismo y como materialismo. El principio activo es Dios, identificado con el fuego heraclíteo, que es el *Logos* universal; es también espiritualismo. El carácter corporal, por otra parte, común a los

dos principios, no sirve en absoluto para reducir su dualidad: entre el agente y el paciente, la Razón y la Materia, los alientos vitales (*pnéumata*) y los cuerpos, existe una relación de tensión (*tonos*) que asegura la unidad de cada ser y del mundo compuesto por estos seres, más profundamente que podría hacerlo una simple comunidad sustancial. El sistema es monista únicamente en el momento de la destrucción del mundo, es decir, cuando el fuego cósmico, en el momento de la conflagración universal (*ekpirosis*), ha reducido todas las cosas a sí mismo y absorbido en él toda la materia. En este momento es cuando el «espiritualismo» se encuentra elevado a su grado más alto, puesto que toda materialidad queda reducida de nuevo a la Razón pura de Dios «que es incorruptible y no engendrado, creador del orden de las cosas (*diakosmésis*), reuniendo en sí mismo toda sustancia, y engendrándola inversamente a partir de sí mismo, según períodos de tiempo definidos». Esta alternancia de períodos cósmicos es la que hace pasar de un monismo espiritualista a un dualismo vitalista.

«El nacimiento del mundo tiene lugar cuando, a partir del fuego, la sustancia, actuando el aire de intermediario, se transforma en humedad, cuya parte espesa y consistente hace la tierra, mientras que sus partes más sutiles se convierten en aire y, haciéndose aún más sutil, engendran el fuego; posteriormente, según la mezcla de los elementos, surgen de ellos las plantas, los animales y los otros géneros de seres.» Esta transmutación de los elementos (cuyo evolucionismo implícito contradicen otras narraciones de tipo demiúrgico y aun creacionista, según las cuales el mundo salió ya ultimado de las manos del creador) no se realiza totalmente a partir del fuego original. Dios, incorruptible y no engendrado, conserva su *cualidad propia*, tanto antes como después de la formación del mundo; éste, engendrado y corruptible, es él mismo un «viviente razonable, dotado de alma e inteligencia». Entre Dios y el mundo existe una cierta diferencia; si, posteriormente, el estoicismo platonizante de Séneca (y antes el de Cicerón) podrá hablar de la divinidad del mundo, y acreditar de este modo la interpretación de un estoicismo panteísta, los fundadores, oponiéndose precisamente a Platón (y a Aristóteles), insisten en la corruptibilidad del mundo (en cuyo favor Zenón alega, entre otras, observaciones de carácter geológico), y reservan la eternidad y la incorruptibilidad únicamente a Dios. Es preciso subrayar este dualismo, aunque nuestras fuentes apenas nos permitan entrever cómo los estoicos lo conciliaban con lo que puede aparecer como un monismo emanantista.

Dualismo similar reaparece dentro mismo del mundo. Como Dios, el mundo es un individuo, y cada uno de los seres que

componen el universo es también un individuo. Esta concepción, entonces, es muy novedosa (la recogerá de nuevo, en cierto sentido, Plotino, y, de un modo quizá más conforme al estoicismo, Leibniz, en su principio de indiscernibles), puesto que introduce la inteligibilidad en el mundo del devenir, siendo cada una de las *cualidades propias* como una trasposición de las ideas platónicas. Pero estas cualidades aseguran a la vez a los seres su individualidad y su cohesión. Fragmentos surgidos, según ciertos textos, del fuego original, son alientos (*pnéumata*) ígneos, mezclados de fuego y aire, que actúan al modo de una fuerza interna. Esta fuerza, principio activo, está situada en el centro de cuerpos que recorre hasta llegar a la periferia, para volver al centro; este movimiento de va y viene crea una tensión (*tonos*) en el cuerpo, y asegura a éste su vitalidad, su individualidad y la cohesión de sus partes. Tal es, en particular, la función del alma del mundo: recorre y contiene al mundo en todas sus partes e impide su dispersión en el vacío infinito que le rodea.

Pero su papel no se limita a esto. Al igual que cada *pneuma* individual mantiene en el cuerpo la cohesión y la simpatía de las partes, igualmente el alma del mundo hace volver a un sistema (los estoicos son los primeros en emplear este término en el sentido objetivo de sistema cósmico) todas las cosas cuyos componentes se encuentran en estado «de conspiración y concordancia».

Nuevamente podría decirse que el dualismo tiende a un monismo. Pero no es seguro que esta terminología sea esclarecedora. Entre Dios, que recupera, tras cada conflagración, «la sustancia en su totalidad» en el fuego espiritual, y el universo, una vez constituido, la relación es más bien entre dos totalidades, la una en estado de concentración, la otra en estado de expansión (hasta el punto de que estas totalidades pueden, cada una de ellas, señalar uno de los dos sentidos en que se toma el término «mundo», el cual, en un tercer sentido, se dice «el compuesto de Dios y del orden cósmico, *diakosmésis*»); entre el agente y el paciente, a todos los niveles del universo, la relación no es tanto entre dos términos separados como entre una unidad viva y su propia potencia de unificación (como, en la teoría de la conciliación, el ser vivo «se percibe a sí mismo», «se adapta a sí mismo», «vive en conformidad consigo mismo»); finalmente, si entre el mundo y sus partes existe la solidaridad de un sistema es porque la cualidad propia del mundo no suprime, sino que conserva, por el contrario, e incluso presupone, las cualidades propias de cada una de sus partes que las individualizan y las diferencian hasta el infinito. Podría hablarse con más justeza

de una conciliación entre monismo y pluralismo o, si se quiere, de un «holismo», respetuoso con toda la diversidad de lo real.

Esta estructura de un todo diversificado reaparece en otros campos. Así, desde Zenón, los estoicos únicamente admiten una causa única, que es Dios, y Séneca reprocha a los otros filósofos, principalmente a Platón y a Aristóteles, el que recurran sin necesidad a una «multitud de causas»; mientras que, dice, «lo que buscamos actualmente es la causa primera y general». Pero los estoicos jamás se han sentido satisfechos con esta afirmación, excesivamente «general»; deseosos de explicar los fenómenos hasta el mínimo detalle y de proporcionar a las ciencias positivas, principalmente a la medicina y a la jurisprudencia, instrumentos de análisis, se han visto obligados a llevar cada vez más lejos las distinciones, y a atraerse así el reproche de un aristotélico: «Se trata de un enjambre de causas, cuya lista establecen.» Igualmente, el monoteísmo fundamental se muestra benévolo hacia el panteón de las religiones populares: cada una de las divinidades tradicionales es interpretada (según el método alegórico, anterior a los sofistas, pero que debe a los estoicos su perfeccionamiento y el papel que se verá llamado a representar en la historia del pensamiento religioso) como una fuerza cósmica particular, surgida del *Logos* universal. Igualmente los estoicos afirman la unidad de la virtud, pero diversifican en ella al mismo tiempo modalidades concretas, hasta el punto, aquí también, de merecer la crítica de admitir, según Plutarco, «un enjambre de virtudes». La antropología estoica enseña (contra Platón y Aristóteles) la unidad del alma, que tiene su sede en el corazón. Sin embargo, tomando el vocabulario de sus predecesores, los estoicos distinguen ocho «partes» del alma: los cinco sentidos, el lenguaje, el poder generador, y, finalmente, la parte directriz (hegemónica), es decir, la razón. Pero ésta, por sí sola, constituye toda el alma; es «la fuente», según expresión de Sexto Empírico, de la cual las otras «partes» únicamente son alientos emanados de la misma, o «maneras de ser» o «potencias».

La idea de solidaridad entre los seres está en el fondo de la tesis más conocida y más criticada del Pórtico: la teoría del Destino. Teoría a la vez muy simple, por la idea que formula, y compleja, por los argumentos que produce y que conciernen a las tres disciplinas filosóficas.

Puede decirse que el destino está ya planteado con la alternación de los períodos cósmicos, en el curso de los cuales, según una regularidad rigurosa, los mismos seres nacerán y perecerán y se sucederán los mismos acontecimientos. Esta idea de un eterno

retorno, cuyo origen remonta a Heráclito y que reaparecerá en el pensamiento de Nietzsche, expresa, en el estoicismo, un optimismo confiado y asegura, a través del cambio de períodos alternados, la estabilidad de las cosas: el decreto de Zeus no es arbitrario; porque se toma con conocimiento de causa, como el mejor, ha de mantenerse constante a través de los períodos.

El destino, según Crisipo, se define así: «La razón (*logos*) del universo; o también: La razón de las cosas administradas en el mundo por la providencia; o incluso: La razón por la cual se han producido los acontecimientos pasados, se producen los acontecimientos presentes y se producirán los acontecimientos futuros.» Plutarco nos ha conservado un resumen escolar de las cabeceras de los capítulos entre los cuales Crisipo repartía las pruebas a favor del destino: 1. «Nada se produce sin causa, pero (todo sucede) según causas antecedentes»; 2. «Nuestro mundo es administrado según la naturaleza, está animado por un mismo aliento y dotado de una simpatía con respecto a sí mismo»; 3. (a título de testimonios o *índices*): la adivinación; la aceptación de los acontecimientos por el sabio; el principio de que toda proposición es verdadera o falsa.

Sin entrar aquí en el detalle de la argumentación (muy difícil de reconstruir según las polémicas conservadas, que provocó), se señalará fundamentalmente la multiplicidad de aspectos, religioso, científico, moral, lógico, reunidos en la idea de destino. El principio de causalidad, admitido en las ciencias, es interpretado como la razón universal que gobierna al mundo; las vicisitudes humanas (que se sitúan, en Platón y en Aristóteles, en el mundo sublunar, librado, en parte, a la acción del azar, que se convierte en el objeto, bajo los diadocos, de un culto religioso) están sometidas a la causalidad física e integradas en la vida cósmica: el precepto moral de vivir conforme a la naturaleza recibe su fundamento y su justificación del principio físico según el cual «todas las cosas se producen según el destino». Como la del retorno eterno, la doctrina del destino deriva de un profundo optimismo y de un sentimiento de piedad cósmica: el destino está expresamente identificado con la providencia, y manifiesta la administración divina del universo.

Las dos primeras pruebas, principio de causalidad y simpatía universal, implican la idea de solidaridad, constante en el sistema estoico, pero la expresan de dos maneras muy diferentes: sucesión del encadenamiento causal y simultaneidad del concurso de causas. La segunda prueba aparece inicialmente como la aplicación de la primera a causas en apariencia lejanas o inexistentes, por ejemplo a la influencia de los climas sobre los temperamentos. Pero, en relación a otros textos, parece permitir el comprender

cómo el destino puede dejar intacta la libertad humana. El principio de causalidad enuncia únicamente, viene a decirse, que «todo acontece según las causas antecedentes». No se aplica a lo que Crisipo denomina las «causas principales y perfectas». De este modo, según el ejemplo de la escuela, el impulso dado a un cilindro es causa antecedente del movimiento de rotación que se realiza según la forma del cilindro, es decir, conforme a su naturaleza, que, sólo ella, en la especie, es causa principal y perfecta. Igualmente, en la vida moral sólo están sometidos a la causalidad antecedente (y externa) los acontecimientos que nos suceden, pero no la manera como reaccionamos ante estos acontecimientos y que está totalmente en nuestro poder, pues depende de nuestra propia naturaleza. En la terminología de la escuela no somos dueños de las *representaciones* que recibimos del exterior, sino que somos totalmente libres para otorgarles (o negarles) nuestro *asentimiento,* o también, libres en nuestro «uso de las representaciones». Se observa entonces que la primera prueba únicamente concierne a las causas antecedentes (los acontecimientos), mientras que la segunda concierne a las causas principales (los cuerpos), que, libres de actuar según su propia naturaleza, se ponen de acuerdo entre ellas para contribuir, por su concurso espontáneo, a la armonía universal.

Entre los *índices* que forman la tercera prueba figura el principio dialéctico, admitido, a partir de Platón y Aristóteles, por todas las escuelas (a excepción de la epicúrea), según el cual toda proposición es o verdadera o falsa. Este principio, que Aristóteles había rehusado aplicar a los «contingentes futuros», interviene entonces constantemente, merced al impulso recibido de los megáricos en el debate sobre la libertad. El detalle de estas discusiones, en las cuales, tras apariencias a veces sofísticas, se formula, por primera vez en el pensamiento occidental, el problema de la libertad, no podría ser expuesto e interpretado aquí. Limitémonos a recordar la argumentación de Crisipo: «Si hay un movimiento sin causa, toda proposición no será o verdadera o falsa; porque aquello que no tenga causas eficientes no será ni verdadero ni falso; sin embargo, toda proposición es o verdadera o falsa; por consiguiente, no existe el movimiento sin causa. Si ello es así, todo lo que sucede, sucede por causas antecedentes; si es así, todo sucede por el destino.» Lo fundamental de este texto es la manera en que el principio dialéctico y el principio de causalidad se prestan apoyo mutuo: lógica y física, una vez más, se hacen solidarias. Lo mismo puede decirse respecto del primer índice, el que se refiere a la adivinación.

La acogedora actitud de que dan prueba los estoicos con respecto a la religión popular, se manifiesta particularmente en lo

referente al tema de la adivinación, que encuentra entonces favor creciente. Combatiendo al tiempo el antropocentrismo y la inclinación hacia lo maravilloso, en el fondo de sus prácticas, intentan, de Zenón a Posidonio (únicamente Panecio, «sin que osara declarar imposible la adivinación, dijo que permanecía en la duda») justificarla, desde el punto de vista religioso (deducen de ella argumento para probar la existencia de los dioses y la acción de la providencia) y en el plano científico. Más que una complacencia con respecto a las creencias populares, es necesario ver en ello el esfuerzo para comprender lo que, a primera vista, puede parecer incomprensible, pero que está garantizado por el *consensus gentium* y, por ello, descansa sobre una *noción común*, es decir, natural. Este esfuerzo (que con reservas inútiles de precisar podría compararse a la actitud de la filosofía del siglo XVII con respecto a los milagros o, posteriormente, con la tentativa bergsoniana de interpretar científicamente el espiritismo) encuentra apoyo en la propia estructura del universo estoico. El acuerdo y la simpatía que ajusta todas las partes del mundo se manifiestan ya en las correspondencias entre los fenómenos celestes (las fases de la Luna, el acercamiento o el alejamiento del Sol) y terrestres (las mareas, los cambios de las estaciones). Estas correspondencias no son menos asombrosas que las relaciones que pueden existir entre los presagios y los acontecimientos, desde el instante en que se está obligado a admitir el principio cósmico que preside unas y otras: «esta ligazón que existe entre todas las partes del gran conjunto, este concierto, esta concordancia, esta cooperación».

La aplicación concreta de este principio requiere lo que denominaríamos la inducción: «Se ha visto, en innumerables casos, cómo los mismos presagios preceden a los mismos acontecimientos, y cómo el arte adivinatoria se constituyó por la observación y anotación de los hechos.» En este sentido procede como la medicina, que, igualmente, concluye signos (síntomas) a partir de acontecimientos pasados (causas ocultas que «prevé» también el adivino, por ejemplo, Tiresias, en *Edipo Rey*) o futuros (evolución de la enfermedad). Los estoicos se han interesado en gran medida por estas técnicas *semeiológicas*, y una parte de su lógica se esfuerza en hacer teoría de las mismas. Se sabe, en efecto, que, en oposición a Platón y a Aristóteles, la lógica estoica estudia las relaciones, no entre los conceptos, sino entre los hechos. De este modo, se ve obligada a establecer una lista de proposiciones compuestas, de las cuales cada una enuncia tal relación, y que entran, como mayores, en los silogismos. La más importante de estas proposiciones es la hipotética, cuyo ejemplo escolar es: «Si hay claridad, es de día», pero otro ejemplo permite com-

prender mejor el alcance semeiológico de las mismas: «Si una mujer tiene leche, acaba de parir», y a partir del cual los estoicos han enunciado el principio general, fundamento de todas estas técnicas de interpretación de los signos: «Si se produce tal hecho, se producirá tal otro.»

El último índice, «los sabios se complacen en lo que llega», formula el acuerdo entre la voluntad humana y la decisión del destino. Puede introducir la cuestión de saber cómo llegar a este acuerdo, cómo insertar, en esta visión de un universo acabado, la conducta de la vida que deberá conformarse a él, cuestión que, en sí misma, puede especificarse en otras dos: ¿cómo se efectúa el paso hacia la perfección, y cómo, a partir de ahí, pueden recuperarse las tareas de la vida cotidiana y reconocerse las cosas singulares de lo concreto?

V. La idea de paso.

La simpatía que une las partes más alejadas del universo le presta fundamento objetivo a un procedimiento lógico (que no inventaron los estoicos, pero del cual hicieron un uso original): el razonamiento compuesto, impropiamente denominado sorites. Consiste en asegurar el paso entre dos términos, muy alejados uno del otro, estableciendo entre ambos una perfecta continuidad por el descubrimiento de términos intermedarios. Este tipo de razonamiento es la expresión más formal de estos movimientos de paso (objetivo a la par que pedagógico) que los estoicos efectúan entre un término dado y un término a lograr, con el fin de conseguir, a partir de un dato inmediato y fácil, una perfección que parecía inalcanzable.

Este movimiento se verifica para las tres partes del sistema, y permite comprender, por otro lado, el carácter puramente polémico de las etiquetas que se aplican a veces al estoicismo, sin tener en cuenta, en cada momento, más que el punto de partida (naturalismo, sensualismo, materialismo). Para llegar a esta voluntad tensa que reclama la sabiduría, se parte, en moral, de este dato natural, elemental y fácil (tan fácil que incluso es capaz de él el animal) que es la tendencia. La lógica, que deberá conducirnos a las «virtudes dialécticas» y ponernos en posesión del criterio, cuya justa aplicación define toda la vida del sabio, parte de este conocimiento cómodo —en el que el alma permanece pasiva— que es la representación. La física, que nos enseñará el conjunto de la vida cósmica y nos hará conocer los dioses y la providencia, aunque invisibles, parte de la realidad más inmediata y más fácil de conocer, los cuerpos; de este «materialismo»

se va hacia una concepción del cuerpo totalmente penetrada del *Logos*. Y se ha visto cómo, en la conflagración, toda la materia del mundo es recobrada y absorbida por el fuego originario que es puro pensamiento. Indiquemos únicamente estos dos primeros movimientos en los cuales se esboza la formación de la sabiduría.

Rechazando (contra Epicuro, y también contra Platón y Aristóteles) el placer y el dolor como datos primitivos, los estoicos atribuyen al ser vivo, desde su nacimiento, la tendencia a conservarse a sí mismo en su estado natural, y es éste su primer deber. «Apropiado», en este estado (o «conciliado») consigo mismo, el ser viviente no tardará en entrar en relación con las cosas exteriores, lo cual le impulsará a elegir aquellas que son «conformes a su naturaleza», y a rechazar las demás. Esta elección se hace en el hombre de un modo cada vez más reflexivo (porque, en él, la razón, «como un artesano, se añade a la tendencia») y requiere, en la vida en sociedad, una técnica cada vez más perfecta, de modo que se la pueda llamar «constante y conforme con la naturaleza». Llegado a este nivel, el hombre comprende que la constancia de esta elección, «el orden, y por así decir, la concordia» de las cosas y de los deberes elegidos, tiene un precio mayor que las cosas que lo constituyen, de modo que el bien soberano consiste al fin en este mismo acuerdo. Tal es, resumido muy imperfectamente, el paso de la tendencia a la sabiduría: las tendencias «nos recomiendan» la sabiduría, y ésta, una vez alcanzada, nos hace comprender que únicamente ella es «conforme a la naturaleza», y que los «bienes» que perseguía la tendencia únicamente prefiguraban el bien verdadero y nos preparaban para recibirlo. Mediante este movimiento de paso, se establece entre los dos términos extremos una continuidad, que permite que la sabiduría pueda ser denominada también «natural», tanto como las tendencias iniciales que supera; la rectitud moral (*katorthoma*), reservada al sabio, se expresa íntegramente en cada uno de los deberes (*kathekonta*), sin agotarse en el contenido material de ninguno de ellos. Esta rectitud moral, al igual que la tendencia originaria a la conservación de sí mismo, es conforme a uno mismo y a las cosas, donde la infalibilidad de la inocencia originaria queda reemplazada por una rectitud reflexionada y voluntaria.

Esta rectitud, que comprende en sí todas las virtudes, no está separada de la seguridad de juicios, porque «el hombre virtuoso conoce teórica y prácticamente lo que ha de querer, lo que ha de soportar, aquello en lo que ha de perseverar, lo que debe distribuir»; pero esta seguridad de juzgar que encierra en sí el conjunto de la ciencia, se adquiere también a partir de un dato primitivo e infalible: la *representación comprensiva.*

El conocimiento, según los estoicos, parte de la imagen sensible (representación), impresa en el alma por «una cosa existente... y en conformidad con esta cosa de tal modo que no podría proceder de una cosa no existente». Toda representación tiene, por consiguiente, su fundamento en lo real; es denominada comprensiva cuando, sin entrañar errores de interpretación, suscita en el alma, que inicialmente la sufre pasivamente, esta ratificación activa que es el asentimiento, a través del cual, alcanzando la cosa en cuestión, el alma alcanza comprensión.

Este fundamento real y este acuerdo del alma con las cosas subsiste en todos los niveles del conocimiento. A partir de la sensación se forman las nociones, luego la experiencia. «Entre las nociones, unas se producen naturalmente y sin elaboración técnica, otras mediante la enseñanza y el aprendizaje; éstas reciben únicamente el nombre de nociones, las otras se denominan también prenociones (o nociones comunes).» Estas prenociones, a partir de datos sensibles, se presentan como la conclusión de un razonamiento espontáneo, común a todos los hombres, y tienen como contenido la existencia de los dioses y de la providencia, así como lo justo y el bien. Contienen, por consiguiente, como envolvente, las *prenociones,* las anticipaciones, el conjunto de la moral y de la física. La ciencia consistirá únicamente en desplegar este contenido, en analizarle en nociones cada vez más precisas y en organizarlas en una totalidad sistemática. Esta totalidad, reservada al sabio, se denomina verdad, y se distingue de lo verdadero (por ejemplo, de la representación comprensiva que podría tener «un criminal o un insensato») por su carácter sistemático, en donde se apoyan mutuamente todas las nociones y producen un saber total, inquebrantable y constante, mientras que lo «verdadero» únicamente proporciona un conocimiento aislado, frágil y pasajero. Las diferentes fórmulas que del criterio dan los estoicos (representación comprensiva, prenoción, inteligencia, etc.) se refieren todas a esta concepción de una verdad inquebrantable, puesto que está constituida en sistema.

VI. La idea de retorno a lo concreto.

De la representación a la ciencia, de la tendencia a la sabiduría, el paso nos lleva, en cada ocasión, a una totalidad orgánica, que está en la exacta medida de esta totalidad cósmica a la cual el sabio deberá conformar su vida. Pero estos avances filosóficos, que por la irresistible facilidad de su progresión pueden interpretarse como una génesis ideal del sabio, correrían el peli-

gro de seguir siendo ideales, imposibles de alcanzar y, por otra parte, capaces de confundir a la sabiduría, una vez que a ésta se la supondría alcanzada, con la vida del gran Todo, y de perder de vista la realidad humana.

El sentido estoico de lo real (de la pluralidad infinita de lo real, que subsiste intacta en el monismo del sistema) prevé y previene ambas objeciones, y opera una vuelta a lo concreto singular a lo largo de un último paso que, a través de sus diferentes aplicaciones, permanece fundamentalmente el mismo. Es lo que nos queda por mostrar.

Se ha visto ya cómo el monoteísmo del *Logos* conserva y trata de comprender las tradiciones de la religión popular; se ha indicado que la física se apoya en los datos de la medicina, de la biología, de la geología; que la lógica incorpora la técnica médica, mántica y judicial, y contribuye al desarrollo de las investigaciones gramaticales y lingüísticas. La moral, donde se expresa de un modo eminente el intento estoico de enseñar un arte de vivir, no ha abolido, en definitiva, ninguno de los deberes tradicionales, ni rechaza indiferentemente ninguno de los bienes considerados como tales por la opinión común, y sigue tan atenta a la debilidad del alumno como a la condición humana del sabio.

Al poner el bien únicamente en la rectitud moral, se correría el peligro de rechazar como «indiferentes» las «cosas conformes a la naturaleza», es decir, todo cuanto proporciona un contenido preciso y concreto a los «deberes». Para prevenir tal «indiferentismo» (a donde llegó la «herejía» de Ariston), la escuela admite que estas cosas tienen un «valor» que las hace dignas de una «preferencia» y de una «selección». El acto moral tiene, por consiguiente, como mira estas «cosas que poseen un valor», y, sin embargo, su propio valor no está sino en este intento de alcanzarlas; porque, dirá Epicteto, «las materias son indiferentes, es el modo de usarlas lo que no lo es». Esta doctrina se encuentra ilustrada por la comparación con el arquero: su *meta* es la diana (los valores materiales) que logra o falla, según el favor de las circunstancias; pero su *fin* verdadero y siempre alcanzado es este propio intento de conseguirlo. Esta doctrina (que plantea y resuelve, mucho antes que Scheler, el problema de una conciliación entre el formalismo en ética y una ética material de los valores) explica que, en el movimiento en que se constituye la moral estoica, las cosas exteriores y los deberes que la toman como objeto aparecen en dos momentos: en primer lugar, lo hemos visto anteriormente, para hacer comprender que, aunque preciosas, estas cosas tienen un precio mucho menor que la propia actividad de elección que se ejerce sobre ellas, es decir, aquella armonía resultante de la actividad constante y conforme a la naturaleza razonable que efectúa

esta elección; luego, en un movimiento de regreso, para ofrecer a la virtud perfecta una materia diferenciada (a título de «preferibles») en donde pueda ejercerse y emplearse sin peligro, por otra parte, de sufrir en su prestigio y convertir en absoluto el «valor».

En este movimiento de regreso reencuentran y conservan todos los deberes tradicionales, pero como autentificados por el espíritu de rectitud que el sabio hace penetrar en cada uno de ellos y que sabe hacer pasar por el menor de sus actos. Pero estos mismos deberes, en la intención de todos aquellos que se encuentran aún en el camino hacia la sabiduría, están codificados y enseñados, a título de *moral media* (en lo que puede reconocerse lo que denominaríamos moral aplicada): las pasiones, que el ideal de sabiduría exige extirpar, son objeto de análisis detallados (los estoicos, en este aspecto, son los primeros en elaborar una patología cuyos elementos, hasta entonces, únicamente se encontraban en la medicina y la retórica) y originan técnicas destinadas a curarlas o a prevenir su desencadenamiento (esta misma idea de una teoría de las pasiones, al igual que de los elementos, se la deben Descartes y Spinoza a los estoicos).

Lo que acabamos de llamar movimiento de retorno no se parece en nada al nuevo descendimiento del filósofo platónico a la Caverna. En primer lugar, porque el monismo estoico únicamente conoce un universo homogéneo, en el cual todas sus partes están penetradas por la misma razón, universo del cual tanto la moral como la lógica reproducen y reflejan la totalidad orgánica (únicamente con fines expositivos y pedagógicos traza la filosofía la génesis de lo que es pero que no puede ser dado de un golpe). Además, y sobre todo, porque este movimiento a través del cual pasa el saber teórico y sistemático a su aplicación fragmentaria y concreta no significa un empobrecimiento, sino una actualización. El sistema de la verdad, el encadenamiento recíproco de las virtudes seguiría siendo abstracto e ineficaz, sin las ocasiones que les aporta continuamente la vida cotidiana para que tales virtudes se prueben o se confirmen en tal juicio verdadero, en tal acto de virtud, fragmentos que actualizan y expresan, en cada momento, el sistema entero.

Este movimiento de actualización y de retorno a lo concreto singular domina más particularmente la lógica y, sólo él, en nuestra opinión, permitiría interpretarla correctamente. Señalemos únicamente la teoría de la aplicación de las prenociones a: casos de especie, la teoría de las categorías, la forma de juicio hipotético dado a la definición, las investigaciones sobre el razonamiento cuya conclusión enuncia un hecho individual, o también, sobre la intervención del tiempo en la determinación del juicio verdadero.

Toda la lógica estoica, incluso en sus detalles juzgados a menudo como sofísticos, testimonia un mismo deseo fundamental que permite comprender, bajo su forma más técnica, este movimiento de retorno a una realidad de la cual jamás se había salido.

Cleanto había dicho que «los filósofos enuncian quizá paradojas, pero no paralogismos». La paradoja fundamental de la filosofía estoica es conservar íntegramente los datos del sentido común y hacerles sufrir una transmutación radical en todos los campos, que hace de ellos manifestaciones de la razón universal. Se trata, sin tocar la estructura de las cosas, de transformar el sentido. La idea de continuidad, que juega tan gran papel, a la vez como principio de explicación y como principio pedagógico, tiene fundamentalmente como función hacer comprender que a través de todos los pasos del pensamiento y de la acción, se conserva constantemente el contacto con las cosas del que parecía alejarse (impresiones sensibles, tendencias, bienes) y que se encontrarán intactos en su contenido material, en su contenido literal, aunque revestidas de una significación totalmente nueva una vez realizada la conversión al *Logos*. Jamás, hasta entonces, una doctrina había hecho ver hasta tal punto cómo la filosofía, repudiando todo «reformismo» (en el sentido hegeliano del término) y cualquier recurso al «deber-ser» situado en un «transmundo» llegaba, por la mera interpretación de las cosas, a transformarlas totalmente, y cómo la soberanía de la razón humana, sin caer en la rebelión teológica o política, consigue afirmarse frente al *Logos* universal y la presión de las cosas. Se comprende la hostilidad instintiva que no dejará de provocar, a partir de las concepciones más diversas y menos de acuerdo entre sí, una filosofía que se ha impuesto desde su nacimiento, y que permanece irreductible.

Victor GOLDSCHMIDT

BIBLIOGRAFIA

Hay una bibliografía detallada y sistemática, establecida por P. M. Schuhl, al final del volumen *Les Stoïciens* (ed. de la Pléiade). Nos parece suficiente señalar aquí los siguientes títulos:

J. ab ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Lipsiae, 1905-1925 (ed. fundamental de los textos de estoicismo antiguo, que no nos han llegado, a excepción del *Himno* de Cleanto, sino en forma de «fragmentos», es decir, como citas hechas por escritores posteriores).

É. Bréhier: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* París, 1928.
— *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* París, 1951.
— *Histoire de la philosophie,* t. I, fasc. 2, nueva ed., París, 1961.
— *Études de philosophie antique,* París, 1955.
— *Préface à* A. Virieux-Reymond, *La logique et l'epistemologie des stoïciens,* Chambéry, s. d.
V. Brochard: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París, 1926.
P. Duhem: *Le système du monde de Platon à Copernic,* t. I y II, París, 1913.
V. Goldschmidt: *Le système stoïcien et l'idée de temps,* París, 1953.
— *Chrysippe,* en M. Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres,* París, 1956.
— *La loi de Scheler,* en *Actes du XII Congrès international de philosophie,* Florencia, 1958.
L. Guillermit y J. Vuillemin: *Le sens du destin,* Neuchâtel, 1948.
A. Jagu: *Zénon de Cittium,* París, 1946.
B. Mates: *Stoic Logic,* Berkeley-Los Angeles, 1953; 2.ª ed., 1961.
M. Mignucci: *Il significato della logica stoica,* Bologna, 1965.
J. Moreau: *L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* París, 1939.
M. Pohlenz: *Die Stoa,* Göttingen, 1948-49.
G. Rodier: *Études de philosophie grecque,* París, 1926.
P. M. Schuhl: *Le Dominateur et les possibles,* París, 1960.
E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen,* 3.ª parte, 1.ª sección, 5.ª ed., Leipzig, 1923 (trad. inglesa, Londres, 1892).

9. Epicuro y su escuela

Epicuro nació a comienzos del año 341 a. de C., en la isla de Samos, donde su padre Neoclés residía como colono ateniense. Neoclés era también maestro de escuela, y no es imposible que haya proporcionado a su hijo los primeros rudimentos del saber. Hacia el año 327, a los catorce de su edad, Epicuro fue enviado a Theos, en la cercana ribera asiática, para seguir allí la enseñanza de Nausífanes, discípulo de Demócrito, que reunía en torno suyo, según el testimonio del propio Epicuro, la juventud más distinguida, aunque no la más ligada a la búsqueda de la sabiduría. Permaneció allí hasta el año 323, fecha en la cual se dirigió a Atenas para cumplir allí con sus obligaciones militares. El año 322, licenciado del ejército, no pudo volver a Samos, de donde los colonos atenienses acababan de ser expulsados por orden de Perdicas, que había devuelto las tierras a sus antiguos propietarios. Neoclés se había instalado en Colofón, en donde Epicuro se reunió con su familia. Tenemos pocos datos de su vida entre el 322 y el 310: se sabe que vivió en Colofón y también en Mitilene, posteriormente en Lámpsaco, hasta que fue a instalarse, hacia el año 306, en Atenas con un grupo de discípulos y amigos. Fue allí donde fundó la escuela del Jardín (κῆπος) y, salvo algunos viajes breves por la Jonia, permaneció allí hasta su muerte, el año 270 a. de C. Su testamento nos ofrece el último testimonio de una vida dedicada al culto de la amistad: una de sus últimas preocupaciones, en efecto, fue asegurar una existencia decente a los hijos huérfanos de sus discípulos y amigos Metrodoro y Polieno, y a todos aquellos que habían envejecido a su lado en el estudio de la sabiduría, y le habían ayudado durante su vida.

Sólo muy escasos restos nos han llegado de la enorme obra de Epicuro (alrededor de trescientos volúmenes). Diógenes Laercio, en el libro X de su obra, consagrado a la vida de Epicuro, transcribe tres cartas dirigidas respectivamente a Herodoto, Pitocles y Meneceo, que constituyen un resumen de todo su sistema. La primera se refiere fundamentalmente a la física y a la gnoseología; la segunda, a la cosmología, la astronomía y la meteorología; la tercera, a la ética. Encontramos además, en su libro X, una recopilación de cuarenta *Máximas capitales*, de contenido ético y gnoseológico en su mayoría, así como una decena de fragmentos, casi todos sacados de las *Cartas*. Otros fragmentos y testimonios

nos han llegado por autores antiguos que citan a Epicuro, la mayor parte de las veces con fines polémicos: Cicerón, Plutarco, Sexto Empírico. Finalmente encontramos otros pasajes, extraídos en su mayor parte de las *Cartas*, y citados con un espíritu muy diferente, en las *Cartas a Lucilio*, de Séneca. En 1888 se publicó otra recopilación de ochenta y una sentencias epicúreas, descubiertas en un manuscrito del Vaticano. Reaparecen algunas en las *Máximas capitales* y en la traducción de Séneca. Algunas no son de Epicuro, sino de sus discípulos. Todos estos textos unidos forman un volumen no muy grueso. Sólo una compensación a tan gran pérdida: el descubrimiento de los papiros de Herculano, encontrados en las ruinas de una villa, quizá la de los Pisones. Este descubrimiento tuvo lugar en 1752, pero el estudio orgánico de estos nuevos textos se inició únicamente hacia mediados del siglo XIX. Se ha identificado, en la gran masa de obras de Filodemo, fragmentos de algunas obras perdidas de Epicuro; pero, en particular, los papiros de Herculano nos han restituido fragmentos de nueve de los treinta y siete libros que componían el gran tratado de Epicuro *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως): los libros II, XI, XIV, XV, XXVIII, y otros cuatro libros no identificados.

I. Gnoseología o «canónica».

El fundamento sobre el cual edificó Epicuro su sistema es la fe en la veracidad de las sensaciones. La sensación es a la vez el primero y principal medio de conocer la realidad y la única garantía de que la conocemos tal cual es. Epicuro lo demuestra mediante el siguiente argumento: quien sostiene la imposibilidad de todo conocimiento deberá admitir que ni siquiera conoce el contenido de esta afirmación, postura evidentemente insostenible. Por consiguiente, si es preciso admitir que existe un medio de conocimiento que comporta igualmente la posibilidad de conocer la verdad, tal medio solamente puede ser la sensación, que es irracional y no posee memoria; pero el razonamiento y el recuerdo conducen a veces al error. La sensación únicamente se produce como respuesta a una situación exterior, y, por ello, su ser se encuentra garantizado contra la ausencia posible de un contenido real. Para demostrar la veracidad de la sensación, se basa principalmente en la imposibilidad de probar que es errónea: dos sensaciones del mismo género no podrían refutarse una a otra, porque ambas tienen la misma validez; por otra parte, una sensación no podrá refutar otra, porque cada una de ellas dispone de un campo de acción particular, sin interferencia posible con

el de la otra. No se puede confiar el control de la vericidad de las sensaciones a la razón, pues la propia razón depende de las sensaciones y se ejetce sobre el material que ellas mismas le proporcionan.

Según Epicuro, las sensaciones únicamente pueden nacer a través del contacto. Pero si esto puede aplicarse al tacto y al gusto, el proceso se complica para los demás sentidos. Para la vista, el oído, el olfato, carentes de contacto directo, Epicuro imaginaba emanaciones salidas del objeto y que llegaban basta los órganos sensitivos. En cuanto a la vista, por ejemplo, Epicuro partía de un principio fundamental de su física: los átomos, aun dispuestos en conjuntos, no interrumpen apenas su movimiento; y este movimiento, a través de su martilleo interior (πάλσις), lleva a ciertas membranas a que se separen de la superficie de los cuerpos de que proceden. Estas membranas, o simulacros (εἴδωλα), moviéndose con una extrema rapidez debido a su constitución tenue, que les permite atravesar fácilmente el espacio, determinan, por su aflujo regular e ininterrumpido, la sensación de la vista. En el propio espíritu, el pensamiento es una vista, porque otros simulacros, tan sutiles que no pueden impresionar los sentidos, afluyen a ella directamente.

Epicuro reconocía, ciertamente, que algunas veces los sentidos pueden proporcionarnos sensaciones que no corresponden a la verdad: una torre cuadrada, vista de lejos, nos parece redonda; una rama parece quebrarse cuando es sumergida en el agua, y así en cuanto a todas aquellas ilusiones de los sentidos que Lucrecio enumera en el libro IV de su poema. En tal caso, Epicuro había descubierto un criterio que distinguía las sensaciones dignas de crédito de las restantes: el criterio de la evidencia clara (ἐνάργεια). Las sensaciones que presentan este carácter son indudablemente ciertas. Pero la diversidad de sensaciones que un mismo objeto puede suscitar en sujetos diferentes, o en un mismo sujeto en momentos diversos o en condiciones diferentes, planteaba un problema. Epicuro lo resolvía alegando la disposición variable de los átomos de los órganos sensitivos, y debido a los intervalos que los separan, según las diferentes personas o, en la misma persona, según los momentos y las circunstancias.

El primer grado de conocimiento, y primer criterio de verdad, es por consiguiente la sensación. Existen otros dos criterios: los afectos (πάθη), es decir, el placer y el dolor, y las prólepsis o anticipaciones (προλήψεις). Los afectos pertenecen al campo de la ética, pero las anticipaciones se encuentran aún estrechamente ligadas a la actividad cognoscitiva (X, 33). La prólepsis es una especie de idea general que se ha formado en nosotros debido a las innumerables percepciones de un mismo objeto. Es a través

de las prólepsis como podemos reconocer a qué se refiere una sensación dada. Tal actividad se sitúa evidentemente a un nivel mucho más elevado que el de la sensación. Además, las prólepsis están siempre ligadas a un nombre: nos es suficiente pronunciar este nombre para pensar igualmente en el objeto que este nombre designa. De donde se desprende claramente que la teoría del lenguaje está estrechamente ligada a la doctrina de la prólepsis.

Era necesario, sin embargo, poseer criterios de verdad establecidos de una vez para siempre, sin tener que someterlos continuamente a un análisis de contenido y de su validez. Igualmente, Epicuro estableció una relación inmediata entre las prólepsis y los nombres; en otras palabras, evita, a través de la apelación inmediata a la experiencia repetida, este proceso hasta el infinito que representaba la definición de los conceptos. Si se dice «hombre», haciendo que aparezca así claramente el concepto de la cosa que designa la palabra tras un número infinito de experiencias de este objeto, toda definición resulta inútil. De este modo, Epicuro, al tratar del problema del origen del lenguaje, distinguía, de un modo no estrictamente cronológico, tres momentos. El primero es la emisión de los sonidos bajo el impulso de sensaciones e imágenes, dependiendo totalmente del medio circundante. El primer término se distingue de los demás cualitativamente: es instintivo y pasional, mientras que la razón y el cálculo gobiernan a las otras dos. Es, de algún modo, a partir de un impulso natural como nace el lenguaje, pero se enriquece y desarrolla mediante acuerdos y convenciones. Durante la segunda fase se establece un acuerdo entre los hombres que viven en el mismo medio acerca de la utilización de ciertos modos de expresión, facilitando así las relaciones sociales. La tercera fase contempla la introducción de palabras nuevas y de expresiones que corresponden a nuevos conocimientos. Cuando Epicuro, por consiguiente, recomendaba referirse siempre al primer sentido de cada palabra, a lo que se encuentra, decía, «bajo las palabras» (*A Herodoto*, 37, 6), se refería a la doctrina de la prólepsis. En el sistema epicúreo, esta doctrina, además de su interés puramente gnoseológico, encontraba una aplicación coherente en la solución de otros problemas. De tal principio, por ejemplo, derivaba la prueba de que el mundo no puede ser considerado como una creación divina: ¿De dónde habían tomado los dioses la idea del mundo, anteriormente a la existencia misma del mundo?

Los textos de Epicuro no precisan los mecanismos de la prólepsis, pero probablemente consistía en la capacidad que posee el espíritu de renovar, bajo el impulso de los sentidos, o sin este impulso (en el curso de los sueños, por ejemplo), el movimiento particular que nace de las percepciones de toda especie. De este

modo, el espíritu realiza una elección (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας), eligiendo, en la multitud de simulacros que afluyen continuamente a la percepción, aquellos que le son necesarios en un momento dado.

En este estadio del proceso cognoscitivo aparece la primera posibilidad de error (*A Herodoto,* 50-51). Existe un movimiento del espíritu, ligado a la aprehensión, pero distinto de ésta: el espíritu añade algo a la evidencia de los datos de que toma conciencia, y que le han sido proporcionados por las representaciones. Ciertas fuentes nos revelan que se trata de una interpretación de estos datos por el espíritu. Esta interpretación o juicio puede ejercerse sobre dos tipos de objetos. De una parte, aquellos que esperan confirmación (τὸ προσμένον), es decir, los objetos que, derivando de la experiencia y del control directo de los sentidos, no se encuentran en estas condiciones en el momento en que es emitido el juicio; por otra parte, los objetos que no derivan totalmente de la experiencia de los sentidos, como el vacío, cuya existencia hay que admitir a través del razonamiento, o como los fenómenos celestes, que los sentidos únicamente en parte controlan (τὰ ἀδηλα). Los juicios sobre la primera categoría de objetos pueden ser o no verificados, y en este último caso son falsos; los juicios sobre la segunda categoría pueden no ser reconocidos como falsos —y en este caso son verdaderos— o ser reconocidos como falsos.

Los fenómenos considerados implican también la actividad de la parte intelectiva del alma, y esto nos lleva a la psicología de Epicuro. El primer dato es que el alma es corporal. Por consiguiente, como todos los cuerpos que existen en la naturaleza, al margen de los átomos, se resolverá en sus componentes originales, los átomos, y será mortal. Comprende el alma cuatro elementos, de los cuales tres serán sustancias semejantes al aire, al viento y al fuego. El cuarto elemento, sin nombre, es el más sutil y más móvil de todos ellos. Se pueden dividir estos cuatro elementos en dos grupos, según su función: por una parte, los tres primeros; por otra, el cuarto. Sin embargo, están en estrecha ligazón y forman, de hecho, una única naturaleza. A través de esta subdivisión, Epicuro podía explicar las funciones y la actividad del alma sin contradecir su sistema atomista y la realidad de los hechos. Los tres primeros elementos explican la diversidad de reacciones emotivas según que predomine uno u otro (el fuego en la cólera, el viento en el miedo, el aire en la calma) y de este modo dan cuenta de la diversidad de temperamentos. Juegan además el papel de intermediarios, a través de los cuales el movimiento sensitivo se transmite del cuarto elemento a los átomos corporales. En efecto, este cuarto elemento, al que su extrema

sutilidad y, por consiguiente, su extrema movilidad, capacitan para percibir inicialmente el más ligero movimiento sensitivo, no puede transmitirlo directamente al cuerpo. Finalmente, esta subdivisión del alma en cuatro elementos permitía a Epicuro dar una explicación de las diferentes actitudes y de las diversas capacidades de éste sin verse obligado a reconocer un cambio cualitativo incompatible con las bases de su sistema.

Además, el alma globalmente está dividida en dos partes: una (el *anima* de Lucrecio) extendida por todo el cuerpo e íntimamente ligada a él, dándole cuenta de las sensaciones y de la vida vegetativa; otra, la más noble (el *animus*), encerrada en el pecho, limpia de toda mezcla con átomos corporales, dando cuenta de los dolores y de las alegrías, así como de todas las actividades psíquicas. Esta última subdivisión, ligada a la teoría según la cual la sensación se produce en el órgano que le está destinado para ello, y no en el alma a través del órgano, permitía a Epicuro sostener un principio de la mayor importancia para su sistema ético: puede ocurrir que el cuerpo sufra una sensación dolorosa, pero el alma puede ignorar este dolor. Afirmaba, por consiguiente, según hemos visto, que el conocimiento no es el fruto de la sensación, en el sentido de que los órganos reservados a ésta transmitirían al espíritu los datos que habrían percibido. Pero el espíritu, a través de un mecanismo análogo al de la prólepsis, recibe de los sentidos, según el tipo de sensación probada, un impulso hacia un movimiento particular, y este movimiento le lleva a elegir, entre los simulacros que le golpean directamente, aquellos que están en armonía con la percepción de los sentidos. De este modo, únicamente el objeto percibido puede al mismo tiempo ser pensado. Es al *animus* a quien incumbe la forma más elevada de la actividad cognoscitiva, la que podríamos denominar especulativa: forma, piensa, y pone en relación todas las imágenes que conciernen a las realidades abstractas y que no caen en el dominio de los sentidos, así como los conceptos científicos.

Sin embargo, el *animus* no es únicamente actividad cognoscitiva, sino también actividad volitiva. En él nacen los movimientos de todo acto de voluntad que se transmiten al cuerpo mediante elementos ígneos, ventosos, aeriformes. El principio según el cual no se puede querer lo que no se conoce, se aplica igualmente al nacimiento de los movimientos volitivos, que deberán estar precedidos por un acto cognoscitivo. Lo que quiere decir que todo acto de voluntad ha de estar precedido por un acto de elección en cuyo curso el espíritu aisla algunos simulacros particulares: primer acto de voluntad, que plantea un problema. Un segundo problema, ligado al precedente, concierne a la libertad de querer. Como no se puede admitir que la afluencia de simulacros hacia

el espíritu determine automáticamente la voluntad del hombre —hipótesis que Epicuro rechazaba con la máxima energía— es necesario preservar de una u otra manera la libertad de acción. Epicuro no podía, evidentemente, resolver el primer problema más que reconociendo en el hombre la capacidad de determinar los ἐπιβολαί. En un primer momento, se producen las incursiones desordenadas de los simulacros en el espíritu, provocando una reacción igualmente desordenada del espíritu. A partir del momento en que una de estas relaciones se determina, aunque sea por azar, en el sentido justo, conforme al fin (τέλος) que el hombre se ha asignado, he aquí que aparece un elemento cierto, a partir del cual el hombre puede regular progresivamente las futuras reacciones del alma (los ἐπιβολαί) en el sentido deseado. A ello se opone a veces la constitución original del alma, según la diversa proporción de los elementos que la componen, o según las circunstancias, la edad, por ejemplo; pero son obstáculos superables.

En cuanto al problema de la libertad, es evidente que en un sistema, como el de Epicuro, rígidamente materialista, en el cual incluso el alma es corporal y donde los actos y actitudes sólo consisten en movimientos particulares de los átomos que la componen, admitir un principio de libertad en la actividad humana se corresponde, en términos de física atomística, con admitir un principio de libertad en el movimiento de los átomos. De permanecer dentro de la concepción de Demócrito, para quien la única determinación del movimiento atómico procedía de los choques entre los átomos, es decir, de una fuerza exterior, habría sido imposible sustraer los acontecimientos del mundo del principio de la causalidad necesaria. Si Epicuro quería salvar la libertad, se veía obligado a admitir un principio causal que no presuponía nada distinto a sí mismo. Por ello postuló la declinación atómica (*clinamen*) o posibilidad, para los átomos, de escapar espontáneamente a su movimiento natural de caída hacia abajo.

II. Ética.

La doctrina ética de Epicuro está basada en los afectos, a saber, en el placer y en el dolor. Plantea una primera distinción entre los afectos del alma y los del cuerpo. Otro principio fundamental: todos los placeres y todos los dolores, sin distinción, incluidos los del alma, pueden ser reducidos a los placeres y dolores del cuerpo, como lo exigen los postulados materialistas. Esto no significa que Epicuro desdeñe los placeres del alma y no sepa gozarlos: su vida entera, y su muerte, son testimonio

de lo contrario; pero tuvo la valentía de ser coherente. La aplicación más célebre de estos postulados se encuentra quizá en la doctrina epicúrea de la amistad y de la virtud, entendidas ambas, en su origen, en un sentido estrictamente utilitario.

Así como no dudaba en afirmar que todos los placeres tienen su origen en los placeres del cuerpo, igualmente Epicuro afirmaba enérgicamente qué lo que entendía por placer no era el placer del vulgo, sino algo mucho más modesto aparentemente: no experimentar dolor en el cuerpo ni desasosiego en el alma, es decir, un estado puramente negativo en opinión de la mayor parte de los hombres. Pero si se partía de los postulados atomistas sobre los cuales Epicuro fundaba su demostración, era preciso admitir necesariamente que lo que existe, si nada viene a alterarlo, debe alcanzar la perfección de su ser. De este modo, el placer no puede ser concebido como algo que viniera a añadirse al ser para hacerlo perfecto. Las primeras formas de dolor, que son también las más temibles, nacen por consiguiente de la falta de algo indispensable a la plenitud del ser (dolores κάτ'ἔνδειαν): tener hambre, sed, frío. En ausencia de estos fenómenos, el cuerpo goza del placer καταστηματική debido al perfecto equilibrio de los átomos que lo componen. Además, esta doctrina atomista, según la cual el cuerpo, al no estar turbado por nada, goza de la plenitud de su ser y conoce de ese modo el placer, sugería también que este placer, una vez alcanzado, conoce su grado más elevado de perfección, y no admite gradación, sino como máximo una variación. De aquí que Epicuro afirmara que la duración no aumenta el placer, y que se puede gozar de un modo pleno y total tanto en un día como en cien años. Como son necesarias muy pocas cosas para conocer la felicidad, el no tener hambre, sed o frío, no padecer ni dolor del cuerpo ni turbación del alma, Epicuro multiplicaba las recomendaciones de sobriedad, que era por otra parte el primero en practicar. Tal es, por consiguiente, el placer καταστηματική. En cuanto al placer cinético, concierne a los sentidos y nace de todo movimiento realizado, sin turbarles, sobre los átomos que constituyen los sentidos. Este placer no es, por consiguiente, necesario para la felicidad.

En el alma, los placeres y los dolores afectan a la parte intelectiva situada en el pecho. La otra parte, mezclada a los átomos corporales, participa de los placeres y dolores del cuerpo. Gracias a esta particularidad, y al principio según el cual la sensación se produce en los órganos que le están destinados y a los cuales permanece estrechamente circunscrita, el sabio epicúreo puede mantener su alma alejada de los dolores del cuerpo. El alma puede, en efecto, separarse de estos dolores evocando, mediante el recuerdo, otras representaciones. El dulce recuerdo de los bie-

nes de que ha gozado constituye una gran parte de la alegría del sabio. El testimonio más patente de esta doctrina es la carta que Epicuro, en su lecho de muerte, escribió a Idomenes. Los dolores del cuerpo no podían ser mayores, pero él opone a ellos la beatitud del alma, a la que el recuerdo lleva a las conversaciones con los amigos.

El cuerpo sufre y goza con los dolores y los placeres presentes, porque la carne carece de memoria y de posibilidad de prever el futuro. Pero el alma recuerda y prevé. Epicuro afirma, por consiguiente, a diferencia de los cirenaicos, que los placeres y los dolores del alma son más importantes que los del cuerpo. Como los del cuerpo, los placeres y los dolores del alma se dividen en καταστηματική y cinéticos. Los primeros residen en la ausencia de toda turbación (ἀταραξία), estado análogo a la bonanza en la mar. El placer cinético se compone de todas las diferentes alegrías particulares que el alma puede probar.

Epicuro distinguía tres categorías de deseos: los deseos naturales y necesarios, como el de beber cuando se tiene sed; los deseos naturales pero no necesarios, que varían un placer, pero son incapaces de hacer desaparecer el dolor, como el deseo de alimentos rebuscados; finalmente, los deseos que no son ni naturales ni necesarios, nacidos de opiniones vacías, como el de las riquezas y honores, y que proporcionan más dolores que placeres. La condición del placer verdadero y perfecto es que no le falte ninguna de las cosas esenciales para la plenitud del ser. Sólo los deseos del primer grupo han de ser satisfechos a cualquier precio, y son también los más fáciles de satisfacer. Existe un elemento de cuádruple remedio (τετραφάρμακος) en el cual toda la doctrina epicúrea de la felicidad está resumida en cuatro cortas proposiciones: la muerte no debe asustarnos, el bien es fácil de alcanzar, no hay que temer a la divinidad, y el mal es fácil de soportar. Examinaremos más adelante el temor a los dioses. En cuanto al temor a la muerte, Epicuro lo combatía mediante esta célebre afirmación: mientras vivimos, la muerte no está; cuando morimos, no estamos nosotros. Añadamos a esto que el placer es perfecto en todo instante en que se goce de él, y que la infinidad del tiempo nada podría añadir á la plenitud de un instante: desde este momento, la última resistencia que el vulgo opone a la afirmación de que la muerte no nos concierne cae por sí misma. Admitiendo incluso que la muerte sea la nada, no por ello nos resulta más temible, porque entonces significa el fin del placer. Este deseo del placer infinito, que origina el terror de la muerte, nace en el hombre de una falsa interpretación de los deseos de la carne, que aspira a un placer duradero, aunque sólo fuera al placer καταστηματική de Epicuro. Pero la razón interviene en-

tonces para fijar los límites de este deseo y disipar todo vano temor.

Hemos analizado ya la afirmación según la cual el bien es fácil de alcanzar. Se encuentra finalmente, en la cuarta máxima del Gnomólogo del Vaticano, la explicación del principio de τετραφάρμακος sobre el dolor. Cuando el dolor es muy fuerte, es también muy corto, porque lleva consigo la muerte. Si dura mucho, los sentidos se embotan y ya no se siente.

Pasemos al problema de los dioses. A pesar de las acusaciones de hipocresía que los antiguos lanzaron en diversas ocasiones contra Epicuro, no se puede dudar que creyó verdaderamente en los dioses: los argumentos que emplea para probarlo son demasiado serios. Indudablemente poseyó un sincero sentimiento religioso, e incluso bajo una forma diferente a como se entendía comúnmente. Lo que sabemos al respecto se confirma perfectamente con toda su doctrina, y este problema lo sintió y profundizó Epicuro con la misma seriedad que tantos otros. No ha de extrañarnos, pues, que haya sabido darle una solución personal, conforme, pensamos, con sus postulados iniciales.

La primera prueba de la existencia de los dioses la extrae Epicuro de una comprobación fáctica. El hombre porta en sí la prólepsis de seres felices e inmortales. Ahora bien, según los principios de la gnoseología, no puede existir prólepsis de lo que no existe. Por consiguiente, los dioses deben existir. Otras fuentes (Cicerón, *De natura deorum*, I, 50 y 109) señalan otro argumento, el de la isonomía. Teniendo en cuenta que en el mundo (y en todos los demás mundos), las fuerzas destructivas están destinadas a prevalecer —porque los mundos están abocados a finalizar un día u otro— se convierte en necesario pensar que en el universo infinito existen igualmente fuerzas conservadoras, es decir, seres no sometidos a la muerte. Por el efecto de esta misma prólepsis, que probaba la existencia de los dioses, tenemos el conocimiento de que gozan de una perfecta felicidad. Debido a esta misma beatitud, deben estar absolutamente exentos de todas las afecciones humanas, propias de los seres débiles que necesitan a otros seres y manifiestan esta necesidad a través de los sentimientos: cólera, odio, cariño, amor, etc. Por consiguiente, los dioses no se preocupan en nada de los hombres, y las opiniones que la mayoría se forman acerca de los dioses son absolutamente falsas, pues ven en ellos a alguien a quien hay que evitar ofender y a quien se puede calmar, si está irritado, mediante sacrificios y ofrendas; alguien que se preocupa de gobernar el mundo y hacer conocer a los hombres su voluntad a través de los oráculos o de otro modo. También es imposible atribuirles las ocupaciones y preocupaciones que les imponía la religión astral. ¿Quiénes eran,

por consiguiente, los dioses para Epicuro? De ellos provienen simulacros tan sutiles que acceden directamente al espíritu: por consiguiente, deben tener un cuerpo, no un cuerpo humano sujeto a la muerte, sino únicamente semejante a él. No está precisado en qué consistiría la similitud y la diferencia, pero es cierto que su cuerpo debiera ser más sutil que el de los hombres. Era preciso, por consiguiente, sustraer totalmente a los dioses de las leyes del mundo sublunar. Epicuro les asignaba un lugar en los «metacosmos», espacios del universo que separan los mundos, y en donde reinan las leyes conservadoras postuladas por la isonomía, regiones en las cuales los «elementos primeros» (los átomos) se conservan para toda la eternidad (Filodemo, *De dis*, III, XI, 2). Por ello, el cuerpo de los dioses, aunque empobrecido continuamente por la emisión de simulacros, reemplaza continuamente la materia que lo compone. Son antropomorfos, no solamente porque es así como los representa la prólepsis, sino también porque la forma humana es la más bella. En estos metacosmos, los dioses, colmados de todos los bienes por toda la eternidad, sabiendo que estos bienes jamás les faltarán, gozan en el grado más elevado, por virtud natural, las alegrías que el hombre únicamente conquista tras un largo y cotidiano aprendizaje de la sabiduría: dulce recuerdo de los bienes pasados, disfrute de los bienes presentes, certeza confiante de bienes futuros. El hombre jamás temerá nada de tal divinidad, pero tampoco deberá esperar nada de ella, al menos en el sentido en que lo entiende el vulgo. Ello no significa que deba comportarse como si no existieran los dioses: en toda ocasión solemne, durante las fiestas, en las oraciones, se esforzará en contemplar la alegría eterna de los dioses con el alma liberada de todo temor absurdo y falso, y la considerará como un ideal a alcanzar. Epicuro resuelve de este modo el problema religioso de un modo totalmente coherente con su ideal de la filosofía, instrumento para conquistar la felicidad.

III. Física.

En la *Carta a Herodoto*, que contiene, con el poema de Lucrecio, el tratado más amplio de física epicúrea que poseemos, Epicuro parte del principio de que nada nace de nada (38, 8): todo lo que nace supone la existencia de otra cosa. Además, si todo lo que muere o es destruido finalizara en la nada, todas las cosas desaparecerían, pues todo encontraría modo de desaparecer en la infinitud de los tiempos. Por consiguiente, todo ha sido siempre y será siempre como en el momento actual. Dos realidades forman el todo; una de ellas es infinita en número (los cuerpos),

mientras que la otra lo es en extensión (el vacío). La existencia de los primeros está probada por la experiencia cotidiana; la del vacío, por el movimiento de los cuerpos, que no podría tener lugar si no fuera todo más que materia compacta. Los cuerpos son infinitos, porque si fueran finitos se perderían y no tendrían jamás la posibilidad de encontrarse de nuevo para crear algo. Por otra parte, si el espacio fuera finito y los cuerpos infinitos, éstos no sabrían dónde descansar.

Los cuerpos son de dos especies: los compuestos y los cuerpos primeros. Los cuerpos primeros son indivisibles e inmutables, porque la división supone el vacío, y los átomos no pueden poseer en sí un vacío que les tendría sujetos a la destrucción. Son inmutables porque el cambio, como Aristóteles lo había demostrado, supone la división hasta el infinito, y dividir un cuerpo hasta el infinito equivale a destruirlo. Como Aristóteles había demostrado que el movimiento espacial supone la división, y que no podía negarse el movimiento de los átomos, Epicuro los supuso divididos en partes, los «minimums». Su movimiento podía, por consiguiente, entenderse no como un fenómeno en devenir, sino como un fenómeno ya ocurrido a cada mínimum, un salto de mínimum en mínimum. Estos átomos poseen un número de formas muy elevado, pero sin embargo no infinito, porque en este caso el número de cualidades sensibles que se deduciría de ellos sería igualmente infinito. El límite del número de las formas implica igualmente el de magnitud. De todas las cualidades de los cuerpos de las cuales tenemos experiencia, los átomos tienen únicamente la forma, la magnitud y el peso. La presencia de esta última cualidad en los átomos está no sólo de acuerdo con la experiencia, sino que también da cuenta de su movimiento, que Epicuro suponía como una caída de arriba abajo. En el vacío donde se mueven eternamente los átomos todos los cuerpos tienen una velocidad igual, las variaciones de la velocidad provienen del mayor o menor número de choques que sufren los cuerpos en movimiento, al golpearse unos a otros. Por ello, los átomos tienen todos la misma velocidad en el vacío. Sin embargo, aunque caen verticalmente con una velocidad igual, los átomos no pueden chocar unos con otros para producir cosa alguna. Por consiguiente, Epicuro hubo de darles la capacidad de declinar (*clinamen*) en tiempos y lugares indeterminados el seguir su movimiento de caída rectilínea. Tal principio, como ya hemos dicho, era de importancia capital para romper la ley de la necesidad natural e introducir un elemento de libertad en las acciones humanas. En el plano puramente físico esta capacidad de declinar servía para explicar el origen del movimiento atómico creador. Los átomos chocan entre sí y rebotan de modo que se produce una especie de torbellino de donde

nacen los mundos con todo su contenido; cada mundo se desarrolla y crece gracias a la aportación continua de masas atómicas, hasta que alcanza su equilibrio. Entonces comienza la decadencia que le conducirá más o menos rápidamente a la destrucción. En el universo infinito, los mundos son infinitos y pueden ser semejantes al nuestro, o diferentes a él.

Los átomos, incluso aquellos que forman parte de un complejo, sea el más compacto (la piedra) o el más sutil (el humo) —esta compacidad variable que depende de la forma misma de los átomos, más o menos aptos para continuar entremezclados— no interrumpen su movimiento, incluso si los efectos de los choques no superan los límites del complejo. De este modo, el movimiento de estos cuerpos complejos cuya experiencia tenemos, y las diferencias de velocidad de un cuerpo a otro, se explican mediante esta suposición: cierta cantidad de átomos de un cuerpo dado se mueve en la misma dirección que ese cuerpo, y la mayor o menor velocidad de un cuerpo dependerá del número de sus átomos que se desplacen en esta dirección. Cuando el cuerpo está en reposo es que los movimientos de los átomos, en todas las direcciones, se equilibran. La velocidad de los cuerpos complejos depende, pues, no solamente de los choques exteriores, sino también, y sobre todo, de los choques internos.

De todas las cualidades de los objetos que forman el mundo fenoménico, los átomos, según hemos dicho, únicamente poseen tres: forma, magnitud y peso. Epicuro dividía estas cualidades, así como las de los cuerpos complejos, en dos categorías: las que acompañan siempre a un cuerpo y lo caracterizan, y de las cuales no podría ser privado el cuerpo sin perder sus características esenciales (συμβεβηκότα), y las cualidades que pueden acompañar eventualmente a un cuerpo sin que su presencia incida en sus caracteres esenciales (συμπτώματα). Las cualidades de una u otra categoría no tienen realidad en sí, pero no puede por ello decirse que no existan, o que no sean más que una parte de los cuerpos a los cuales se integran. Representan, o bien caracteres que hacen que un cuerpo sea lo que es (primera categoría), o bien accidentes (segunda categoría). Naturalmente, la pertenencia de tal cualidad a una categoría, en ciertas circunstancias y en ciertos complejos, no excluye que pueda pertenecer a otra, en circunstancias y complejos diferentes. Así, por ejemplo, la cualidad del calor según que se la considere en el fuego o en el agua.

Un tipo particular de cualidad accidental (σύμπτωμα) es, según Epicuro, el tiempo. No debe situársela, como las restantes cualidades, en relación directa con la realidad de los cuerpos, sino más bien con otros acontecimientos que nos son dados en la experiencia cotidiana, como el alternar de los días y las noches,

la ausencia o la presencia de afectos en nosotros, el movimiento o el reposo. El tiempo, nos dice Sexto Empírico en su exposición del pensamiento epicúreo (*Adv. math.*, X, 219), es, pues, un accidente (σύμπτωμα σύμπτωμάτων).

IV. La escuela.

Al igual que la escuela epicúrea estuvo animada por un espíritu particular mientras vivió Epicuro, también su actividad, siglos después de la muerte del filósofo, difirió de las restantes escuelas filosóficas. Podría decirse, y de hecho se ha dicho, que la vida del Jardín careció de sorpresas. La tradición conoce, en efecto, aunque los conoce poco y mal, a polemistas epicúreos de gran valor; la escuela se enorgulleció de uno de los más grandes genios poéticos que haya producido la cultura antigua: Lucrecio; pero no encontramos en ella ni un Crisipo ni un Arcesilao; ningún discípulo que haya sentido la necesidad de modificar y renovar la orientación doctrinal de la escuela. No es suficiente, para explicarlo, decir que, desde el comienzo al final de su larga existencia, la escuela epicúrea estuvo penetrada y dominada por un espíritu conservador. La causa es otra. En primer lugar, Epicuro había elaborado su sistema con un deseo tan grande de coherencia y de lógica que era probablemente imposible modificarle en ninguna de sus partes. Además, el método epicúreo no era únicamente un sistema filosófico, era también un método de vida, fundado ante todo en el respeto y en una veneración casi religiosa por la persona de Epicuro, de modo que nadie hubiera podido pensar que su teoría fuera susceptible de desarrollo, perfeccionamiento o corrección, al menos en sus aspectos esenciales. «Compórtate siempre como si Epicuro te viera», tal era la máxima que había dejado. La veneración de los sabios y de su memoria era, por otra parte, un elemento esencial en la vía de la felicidad según la doctrina. Por ello, la tradición nos da escasos informes sobre la escuela de Epicuro; prácticamente, lo único que nos proporciona son nombres. Si conseguimos dar un rostro y un alma a algunos de ellos, es gracias a felices descubrimientos como el de los papiros de Herculano, o la larga inscripción de Diógenes de Enoanda, en Licia.

Cuando se habla de escuela epicúrea, es preciso distinguir la escuela auténtica, la de Atenas (el Jardín), de los diferentes centros epicúreos que se formaron fuera de Grecia, a veces incluso en vida de Epicuro, y continuaron viviendo tras su muerte, en el mundo antiguo: en Asia Menor (Lámpsaco y Mitilene), en Egipto, en Italia (Nápoles).

Epicuro reunió a sus primeros alumnos, ya lo hemos visto, mientras enseñaba en Lámpsaco y Mitilene. De Lámpsaco procedía Metrodoro, que, una vez que hubo encontrado a Epicuro, no le abandonó más, salvo por un período de seis meses. De las doce obras de Metrodoro que nos cita Diógenes Laercio, algunas son de inspiración abiertamente polémica. Una de ellas, entre otras, estaba dirigida contra su hermano Timócrates que, discípulo de Epicuro, abandonó la escuela y se dedicó a atacarla mediante libelos, lanzando contra ella diversas calumnias. Metrodoro jugó igualmente un gran papel con ocasión de un hecho que marcó la vida de la escuela: el encarcelamiento de Mitres, poderoso amigo y protector de los epicúreos ante Lisímaco. Tras la muerte del rey, Mitres cayó en desgracia y fue encarcelado; Metrodoro se distinguió entre los que más lucharon para ayudar al amigo en dificultades. Se había casado con la hetera Leontión, una de las muchas mujeres que formaban parte de la escuela, con los mismos derechos que los hombres. Metrodoro murió siete años antes que Epicuro. Semejante fue el caso de otro alumno de Lámpsaco, Polieno, gran matemático, que abandonó su ciencia para seguir la doctrina del Jardín. A diferencia de Metrodoro y de otros discípulos, existen grandes posibilidades de que Polieno permaneciera en Lámpsaco, en donde se ocupó del más joven de los epicúreos de esta época, Pitocles, que debió morir muy pronto, quizá hacia el año 290 a. de C. Según los papiros de Herculano, la escuela de Eudoxio en Cítico ejerció cierta atracción sobre Polieno. En esta ocasión, Epicuro no dejó de intervenir, dirigiendo reproches, advertencias, o dando ánimos a sus discípulos. Quizá podemos relacionar estas incertidumbres y dudas de Polieno con una obra de Demetrio Lacón (véase más adelante) titulada *Contra las aporías de Polieno.*

Hermarco de Mitilene, también uno de los primeros discípulos de Epicuro mientras éste enseñaba en Mitilene (por consiguiente, hacia el año 310 a. de C.), fue escolarca a la muerte de Epicuro. Debía, por consiguiente, haber alcanzado una edad muy avanzada cuando fue llamado a ocupar este cargo, y esta designación pretende recompensar, sin duda, su larga fidelidad (Epicuro dice en su testamento: «Envejeció conmigo en la filosofía»). De los cuatro títulos de obras que nos cita Diógenes Laercio, tres son ciertamente de inspiración polémica.

Idomeneo de Lámpsaco es recordado como uno de los más ilustres personajes de la ciudad. Según todas las probabilidades, era uno de los simpatizantes, pero que realmente no hacía profesión de la filosofía. Hombre político y rico ciudadano, es a él a quien se dirige Epicuro, exhortándole a no prestar excesiva importancia a las ocupaciones a las que se consagraba, y no du-

dando en pedirle, como a Mitres, una ayuda financiera para la escuela. Igualmente es a Idomeneo a quien dirigió la carta escrita en su lecho de muerte, en la cual le recomendaba los hijos de Metrodoro. Idomeneo escribió obras biográficas.

Se conoce bastante bien a Colotes de Lámpsaco, que perteneció también al grupo de los primeros alumnos de Epicuro, y que estaba ligado a él por un afecto y admiración tan grande que el propio Epicuro nos cuenta este curioso episodio: En una ocasión, mientras Epicuro hablaba, Colotes se arrojó a sus pies en un gesto de veneración. Epicuro debía corresponder a estos sentimientos, porque la tradición ha conservado los nombres afectuosos que empleaba al dirigirse a Colotes. Los papiros nos han restituido fragmentos de dos de sus obras polémicas contra el *Lisis* y contra el *Eutidemo* de Platón. Pero la fuente de información más rica al respecto es Plutarco, con el *Contra Colotes*, polémica contra quien había intentado demostrar que siguiendo las otras doctrinas filosóficas no era incluso posible vivir. Conocemos igualmente otros escritos suyos contra el *Gorgias* y la *República*. Evidentemente, en esta especie de distribución de tareas dentro de la escuela epicúrea, para luchar contra los otros sistemas, Colotes se encargó de la polémica contra Platón.

Entre los discípulos más veteranos de Epicuro, sus alumnos directos, el último es Polístrato, sucesor de Hermarco en la dirección de la escuela. Es casi completamente desconocido. Sin embargo, los papiros nos han permitido conocer importantes pasajes de una de sus obras contra el desprecio injustificado de las opiniones corrientes, y algunos fragmentos de otra sobre la filosofía.

Después de Polístrato, las figuras de los epicúreos del siglo II a. de C. son cada vez más evanescentes. Nada sabemos de Dionisio ni de Basílides, que sucedieron a Polístrato; nada de Apolodoro, apodado el «tirano del Jardín». De Demetrio Lacón conocemos algunos fragmentos a través de los papiros de Herculano, obras diversas de un sabio con intereses tan amplios como diversos: geometría, gramática, estudio de los textos de Epicuro. Los filósofos del Jardín se dedicaron, en el siglo II a. de C., a un trabajo crítico sobre los textos de Epicuro, y tenemos quizá un testimonio de ello en las dos copias de algunos libros del tratado *De la naturaleza* (Περὶ φύσεως), diferentes en algunos lugares, que nos han transmitido los papiros. Otra figura interesante de este período es Filónides de Laodicea, cuya biografía nos proporcionan los papiros. Vivió bajo el reinado de Demetrios Soter, de Siria, hacia mediados del siglo II a. de C. Fue un protector poderoso de la escuela ante este monarca. Le dio base científica —era matemático— a la doctrina epicúrea, y también fue útil su labor

de recopilador y sintetizador de las cartas de Epicuro, Hermarco, Metrodoro y Polieno. Este trabajo ha proporcionado materia y ha servido de modelo para numerosas recopilaciones de cartas de Epicuro y de sus discípulos que circularon en la antigüedad, y que quizá utilizó Séneca.

Con la llegada a Italia de Sirón y de Filodemo de Gadara (alumno este último de Demetrio Lacón), se constituyó en Nápoles, hacia los primeros decenios del siglo primero a. de C., un centro muy atractivo de estudio y difusión del epicureísmo. En torno a este centro se formaron Virgilio y acaso Horacio. Filodemo es un pensador de segundo orden, pero nos resulta el más familiar de todos los epicúreos, pues los papiros nos han proporcionado fragmentos de gran número de sus obras, de carácter histórico-filosófico, y biográfico (sobre la Academia, la Estoa, la escuela epicúrea). Otros se refieren a la moral práctica (escritos sobre la riqueza, la adulación, los vicios), la teología y la religión (sobre la piedad, sobre los dioses), la estética, la crítica literaria (sobre la poesía, la música, la retórica).

Citemos finalmente la interesante figura de un discípulo entusiasta de Epicuro: Diógenes de Enoanda, del siglo II. Cuando sintió llegar la hora de la muerte, quiso dejar en la plaza pública, grabado en piedra, un mensaje de sabiduría epicúrea que todos pudieran leer. La inscripción fue descubierta en 1884. Expone los principales problemas de la física y de la ética epicúrea, e interesantes pasajes de una correspondencia, tal vez de una carta de Epicuro a su madre.

Graziano ARRIGHETTI

BIBLIOGRAFIA

La colección más célebre de textos y de testimonios epicúreos es la de:

H. USENER: *Epicurea,* Leipzig, 1887. Como necesario complemento, estas dos ediciones: la de P. von der MUEHLL, *Epicurus, epistulae tres et ratae sententiae,* Leipzig, 1922, donde el texto de tres *Cartas* y de *Máximas Capitales* es el mejor, y donde están además las Máximas del Gnomólogo del Vaticano, y la de G. ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere,* Turín, 1960, con traducción italiana y notas, incluyendo también todas las obras auténticamente epicúreas que los papiros de Herculano nos han transmitido.

OTRAS OBRAS

C. BAILEY: *Epicurus, The Extant Remains,* Oxford, 1926.

— *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928.

E. BIGNONE: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, 1936.

C. DIANO: *Epicuri Ethica,* Florencia, 1946.

— *La psicologia epicurea e la teoria delle pasioni,* en «Giornale critico della filosofia italiana», Florencia, 1939-1941, 5-34; 1942, 5-49; 121-150.

A. J. FESTUGIÈRE: *Épicure et ses dieux,* París, 1946; trad. inglesa con comentarios, Oxford, 1955.

K. KLEVE: *Gnosis Theon,* Oslo, 1963.

W. SCHMID: *Epikur,* en *Reallexicon für Antike und Christentum,* t. V, Stuttgart, 1961.

LA ESCUELA EPICÚREA

W. CRÖNERT: *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906.

C. DIANO: *Lettere di Epicuro e dei suoi,* Florencia, 1946.

— *Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle e a Mitre,* en «Studi italiani di filosofía classica», Florencia, 1948.

W. LIEBICH: *Aufbau, Absicht und Form der Pragmateiai Philodems,* Berlín, 1960.

R. PHILIPPSON: *Neues über Epikur und seine Schule,* en «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse», 1929-30.

A. VOGLIANO: *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata,* Berlín, 1928.

Cuadro cronológico

a. d. C.	
600	Tensiones sociales y crisis política en Atenas.
	Composición de los libros proféticos del Antiguo Testamento.
592	Reformas de Solón.
585	Tales de Mileto predice un eclipse basándose en métodos babilónicos.
570	Nace Anaxímenes. Nace Pitágoras. Nace Jenófanes.
	Florece Anaximandro.
560	(?) Muere Solón.
	Tiranía de Pisístrato. Reforma agraria.
550	Ciro II, rey de los persas.
546	Muere Tales de Mileto.
545	Muere Anaximandro.
	Nace Heráclito de Efeso.
	Ciro II ocupa Sardes y Colofón.
540	Florece Anaxímenes.
	Fundación de Elea.
538	Ciro II conquista Babilonia. Fin del cautiverio judío.
532	Pitágoras en la Gran Grecia.
527-514	Hipias e Hiparco suceden a su padre, Pisístrato.
510	Reformas de Clístenes.
	Nace Parménides.
507	Fundación de la República romana.
	Luchas políticas en Atenas. Iságoras, Cleomenes.
500	Rebelión de las ciudades jonias.
	Nace Anaxágoras.
498	Destrucción de Sardes y de Mileto.
496	Muere Pitágoras.
494	Píndaro: *Primeras odas.* Batalla naval de Lade.
493	Temístocles, elegido arconte de Atenas.
	Milcíades el Joven, elegido estratega ateniense.
490	Primera guerra médica.
	Batalla de Maratón.
	Nace Empédocles.
489	Milcíades muere en el cautiverio.
	Arístides, arconte de Atenas.
488	Nace Protágoras de Abdera.
	Nace Zenón de Elea.
487	Temístocles condena al ostracismo a sus adversarios. Construcciones navales.
485	Nace Meliso.
	Muere Jenófanes.
	Muere Heráclito de Efeso. Campaña de Jerjes. Paso de las Termópilas. Destrucción de Atenas. Batalla de Salamina.

a. d. C.	
483	Nace Gorgias de Leontini.
478	Llega Anaxágoras a Atenas.
472	Esquilo: *Los persas.*
470	Nace Demócrito de Abdera. Temístocles, condenado al ostracismo. Muere Parménides de Elea.
469	Nace Sócrates. Nace Gorgias.
462	Florece Zenón de Elea.
461	Destierro de Cimón. Reformas democráticas de Efialtes y Pericles.
458	Esquilo: *Orestiada.*
457	Hegemonía ateniense sobre la Grecia central. *Expedición ateniense a Egipto.*
455	Florece Anaxágoras. Proceso al filósofo.
450	Nace Euclides de Megara. Florece Leucipo.
449	Doble victoria ateniense sobre los persas cerca de Salamina.
448	Paz de Calias. Período imperial ateniense
445	Nace Antístenes de Atenas. Florece Protágoras.
443	Pericles reelegido *demagogo.* Florecimiento intelectual.
442	Sófocles: *Antígona.*
435	Nace Aristipo de Cirene.
431	Guerra del Peloponeso.
430	*Peste en Atenas. Muere Empédocles.* Muere Pericles. Muere Zenón de Elea.
428	Muere Anaxágoras.
427	Nace Platón. Florece Trasímaco.
425	Florece Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso.* Aristófanes: *Los acarnienses.*
421	Paz de Nicias. Tregua entre Esparta y Atenas. Florece Demócrito de Abdera.
414	Alcibíades. Guerra entre Atenas y Esparta. Aristófanes: *Las aves.*
411	Triunfo de la oligarquía en Atenas. Los Cuatrocientos. Sublevación del ejército en Samos. *Muere Protágoras de Abdera.*
410	Se restablece la democracia en Atenas.
407	Platón frecuenta el círculo de Sócrates. Muere Eurípides. Caída de Alcibíades.
405	Euclides de Megara, discípulo de Sócrates. Dionisio I, tirano de Siracusa.
404	Capitulación de Atenas. Los Treinta. Nace Diógenes de Sínope. Hegemonía espartana.
401	Expedición de los Diez Mil. Jenofonte. Composición del *Libro de Job.*
399	Sócrates, condenado, bebe la cicuta. Platón se refugia en Megara. Aristipo funda una escuela en Cirene. Euclides funda escuela en Megara.

a. d. C.

396 Primeros *Diálogos* de Platón (*Apología de Sócrates, Protágoras, Gorgias*).
388 Platón viaja a Sicilia. Ruptura con Dionisio I.
387 Platón funda la Academia.
Fedón, Banquete, Fedro, República.
380 Muere Euclides de Megara.
Isócrates: *Panegírico de Atenas.*
371 Victoria de Epaminondas en Leuctra.
Hegemonía tebana en Grecia. Decadencia de Esparta.
370 Muere Demócrito de Abdera.
369 Muere Teeteto.
368 *Parménides, Teeteto, Sofista,* de Platón. Viaje a Siracusa. Muere Dionisio I.
366 Aristóteles en Atenas.
365 Muere Antístenes de Atenas.
362 Batalla de Mantinea. Muere Epaminondas.
361 *Timeo, Critias, Leyes,* de Platón.
Segunda visita a Siracusa, invitado por Dionisio II.
360 Nace Pirrón de Elis.
359 Advenimiento de Filipo de Macedonia.
Eubúlides de Mileto.
356 Nace Alejandro. Guerra sagrada contra los focios.
355 Muere Aristipo de Cirene.
351 Demóstenes: *Primera filípica.*
349 Demóstenes: *Primera y Segunda Olínticas.*
348 Filipo se apodera de Olinto.
347 Muere Platón. Espeusipo, primer escolarca de la Academia. Aristóteles rompe con la Academia.
344 Aristóteles en Lesbos.
343 El Estagirita es nombrado preceptor de Alejandro de Macedonia.
341 Nace Epicuro de Samos.
340 Crates de Tebas.
Fundación de la Liga helénica.
339-315 Jenócrates, escolarca de la Academia.
338 Batalla de Queronea. Victoria de Filipo.
336 Filipo muere asesinado. Alejandro, rey de Macedonia.
335 Aristóteles funda el Liceo en Atenas.
Expedición de Alejandro al Danubio.
334 Batalla de Gránico.
333 Alejandro dueño de Persia.
332 Alejandro en Egipto. Fundación de Alejandría.
Pirrón y Anaxarco en las campañas de Alejandro en Asia.
Expedición de Alejandro a la India. Proyecto de dominio mundial. Conjura de los jóvenes.
327 Epicuro sigue las enseñanzas de Nausifanes.
323 Muere Diógenes de Sínope, el Cínico.
Muere Alejandro Magno.
Aristóteles, sospechoso de macedonismo, se refugia en Calcis.
322 Muere Aristóteles. Teofrasto de Ereso dirige el Liceo.
320 Estilpón de Megara enseña en Atenas. Timón de Fliunte y Zenón de Citio, *entre sus discípulos.*
Florece Diodoro Cronos.

a. d. C.	
315	Polemón, escolarca de la Academia. Guerra de los diádocos. Nace Arcesilao de Pitana.
310	Muere Heráclides del Ponto.
307	Epicuro de Samos funda en Atenas la Escuela del Jardín.
306	Batalla de Salamina y disolución del Imperio.
301	Batalla de Ipso. Formación de cuatro reinos.
300	Zenón de Citio funda el Pórtico, en Atenas. Muere Estilpón de Megara.
296	Muere Diodoro Cronos.
288	Muere Teofrasto. Estratón de Lámpsaco dirige el Liceo.
285	En Alejandría, los judíos inician la versión griega de las Escrituras.
280	Florece Aristarco de Samos. Muere Estilpón de Megara.
277	Muere Metrodoro, discípulo de Epicuro. Perseo de Citio, Filónidas de Tebas y Aratos de Soles propagan el estoicismo en la corte de Antígono Gonata.
276	Muere Menedemo de Eretria. Fin de la escuela de Eretria.
270	Muere Epicuro de Samos. Hermarco sucede a Epicuro en la dirección de la Escuela. Muere Pirrón de Elis.
269	Crates de Atenas, escolarca de la Academia. Le sucede Arcesilao de Pitana.
268	Licón, tercer escolarca del Liceo.
262	Cleanto de Assos sucede a Zenón en la dirección de la escuela estoica.
240	Muere Arcesilao.
232	Crisipo de Soles sucede a Cleanto en la escuela estoica.
230	Muere Timón de Fliunte.
219	Nace Carnéades, en Cirene.
218	Segunda guerra púnica.
215	Primera guerra macedónica
211	Aníbal frente a Roma.
208	Muere Crisipo de Soles.
180	Nace Panecio.
169	Guerra entre los seleúcidas de Siria y los judíos de Palestina. Alejandría, encrucijada del pensamiento judío y griego.
156	Carnéades, embajador en Roma, con Diógenes el Babilonio y Filolao.
148	Macedonia, provincia romana.
146	Destrucción de Cartago. Grecia, provincia de Roma.
145	Nace Filón de Larisa.
135	Nace Posidonio de Rodas.
129	Muere Carnéades. Clitómaco de Cartago, escolarca de la Academia.
110	Filón de Larisa, escolarca de la Academia. Muere Panecio.
91	Guerra social en Italia.

a. d. C.

87	Guerra de Mitrídates. Filón de Larisa se refugia en Roma. Cicerón sigue sus cursos.
85	Muere Filón de Larisa. Fin de la Academia como escuela organizada.
68	Muere Antíoco de Ascalón.
60	*Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo, edita el corpus* de las obras de Aristóteles.

Indice de nombres

A

Adimanto, hermano de Platón, † 367: 75, 76
Adonis, divinidad griega: 31
Afrodita, divinidad griega: 30, 31, 131, 153, 154
Agatón, autor dramático griego, ~ 448 † ~ 400: 72
Agripa, filósofo escéptico griego, final del siglo I: 268
Agustín (San), teólogo y Padre de la Iglesia, 354 † 430: 182, 273
Alcibíades, estadista ateniense, ~ 450 † ~ 404: 40, 46
Alejandro de Afrodisias, filósofo peripatético griego, final del siglo II † principios del siglo III: 184, 194, 227, 242
Alejandro de Macedonia, ~ 356 † ~ 323: 5, 185, 186, 261, 262, 263, 267, 274
Alexinos de Elis, filósofo griego de la escuela de Megara, ~ principios del siglo IV: 248
Amintas III, rey de Macedonia, ~ 389 ~ 369: 185
Ananké, diosa griega: 17
Anaxágoras, filósofo griego, ~ 500 † ~ 428: 5, 6, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 41, 60, 155, 197, 216
Anaxarcos de Abdera, filósofo griego, ~ siglo IV: 267, 268, 270, 271
Anaximandro, filósofo y astrónomo griego, ~ 610? † ~ 547: 4, 9, 10, 11, 13, 121
Anaxímenes, filósofo y físico griego, ~ 550? † ~ 480: 9, 10, 11, 215
Andrónico de Rodas, filósofo griego peripatético, ~ siglo I: 188, 189, 190, 191, 192, 209, 241, 242
Anitos, político ateniense, principios del siglo IV: 258
Anniceris, filósofo griego de la escuela cirenaica, ~ siglo IV: 257
Antígona de Cariste, escritor y naturalista griego, ~ segunda mitad del siglo III: 178, 267
Antígona Gonatas, rey de Grecia y de Macedonia, ~ 320 † ~ 239: 276
Antioco de Ascalón, filósofo escéptico griego, † ~ 69: 183
Antipáter, lugarteniente de Alejandro de Macedonia, regente de Grecia ~ 397? † ~ 319: 186
Antipáter de Cirene, filósofo griego de la escuela cirenaica, ~ siglo IV: 257
Antístenes, filósofo griego, fundador de la escuela cínica, ~ 444? † ~ 365?: 110, 111, 245, 251, 253, 258, 259, 260, 261, 279, 281
Apelicón de Teos, bibliófilo y filósofo griego peripatético, ~ siglo I: 188
Apolo, dios griego: 16, 162
Apolodoro, filósofo epicúreo griego, ~ siglo II: 267, 312
Apolodoro de Atenas, filósofo estoico griego, ~ siglo II: 182
Apolonio Crono, filósofo griego de la escuela megárica, ~ siglo IV: 248
Aquiles, héroe legendario griego: 14
Arcesilao de Pitana, filósofo griego, fundador de la Academia Nueva, ~ 315? † ~ 240?: 177, 178
Ares, dios griego: 31
Areté, hija de Aristipo de Cirene, ~ siglo IV: 257
Argos, príncipe de la mitología griega: 16
Arístides, estadista griego, ~ 540? † 462?: 40
Aristipo de Cirene, filósofo griego, fundador de la escuela cirenaica, ~ 435? † ~ 350; 51, 245, 253, 254, 255, 256
Aristipo el Joven, llamado el Metrodidacta, hijo del anterior, filósofo griego de la escuela cirenaica, ~ siglo IV: 257
Aristocles de Mesena, filósofo griego peripatético, siglo III: 267
Aristófanes, poeta cómico griego, 445? † ~ 386?: 40, 41, 47, 72
Ariston de Ceos, filósofo griego peripatético, segunda mitad del siglo III: 188, 241
Ariston de Quío, filósofo estoico griego, segunda mitad del siglo III: 293
Aristóteles, filósofo griego, ~ 384 † ~ 322: 1, 19, 30, 35, 40, 41, 83, 85, 91, 93, 96, 114, 115, 116, 120, 165, 166, 167, 170, 171, 174,

175, 176, 179, 184, 242, 247, 253, 259, 270, 273, 274, 279, 281, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 308
Aristóxeno de Tarento, filósofo peripatético griego, teórico de la música ~ mediados del siglo IV: 241
Armonía, diosa griega: 30, 31
Asclepíades de Fliunte, filósofo griego de la escuela de Elis, † ~ 278?: 252
Asclepíades (los), familia de médicos griegos que pretendían descender de Esculapio: 185
Asclepios, dios griego (Esculapio, para los latinos): 185
Atenea, diosa griega: 14, 251
Atlas, gigante de la mitología griega: 11
Aulo Gelio, escritor latino, siglo II: 40
Averroes, filósofo y médico árabe, 1126 † 1198: 227

B

Bacon, Francis, filósofo inglés, 1561 † 1626: 230
Basílides, filósofo epicúreo griego, ~ siglo II: 312
Bekker, August Immanuel, filólogo alemán, 1785 † 1871: 190, 191
Bergson, Henri, filósofo francés, 1859 † 1941: 219
Berkeley, George, filósofo inglés, 1685 † 1753: 115
Bión de Borístenes, filósofo cínico griego ~ siglo III: 257
Boecio, poeta, filósofo y estadista latino, 470? † 525?: 177, 203, 273
Boileau, Nicolás, poeta y crítico francés, 1636 † 1711: 48
Bollack, Jean, helenista francés, 1923: 31
Brochard, Víctor, filósofo francés, 1848 † 1907: 182, 267
Bryson, filósofo socrático griego, ~ siglo IV: 267

C

Cadmos, rey de Beocia, legendario fundador de Tebas: 31
Calicles, sofista griego, ~ siglo V: 46, 68, 69, 70, 75, 253
Carmadas, retórico griego, ~ siglo II: 181
Cármides, tío de Platón, ~ 450? † ~ 404: 48, 51
Carneades, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ 219? † ~ 129: 178, 179, 180, 181, 182
Catón el Viejo, estadista y escritor romano, ~ 234 † ~ 149: 179
Cebes, filósofo griego, discípulo de Sócrates, ~ siglo V: 49, 58, 60, 245
Céfalo, personaje de la obra de Platón: 75
Césares (los Doce), dinastía romana integrada por Julio César y los once príncipes que le siguieron, ~ 101 ~ 96: 276
Charron, Pierre, moralista francés, 1541 † 1603: 273
Cicerón, orador, filósofo y escritor latino, ~ 106 † ~ 43: 40, 178, 180, 181, 182, 183, 187, 195, 197, 241, 249, 250, 271, 273, 275, 280, 284, 298
Cleanto, filósofo estoico griego, ~ 331? † 232?: 40, 276, 277, 295
Clemente de Alejandría, teólogo griego, 150 † 216: 273
Cleomenes III, rey de Esparta, † ~ 220?: 276
Clinias, filósofo griego pitagórico, principios del siglo IV: 88, 89
Clinómaco de Turium, filósofo griego de la escuela megárica, ~ siglo IV: 247
Clitómaco de Cartago, filósofo griego de la Academia Nueva, 180? † 110?: 180, 181, 182
Codro, último rey de Atenas, ~ 1200?: 51
Coleridge, Samuel Taylor, poeta inglés, 1772 ~ 1834: 171
Colotes de Lámpsaco, filósofo epicúreo griego, ~ siglo III: 312
Confucio (K'ung K'ieu) filósofo chino, ~ 551 ~ 479: 48
Coriscos, sabio griego del círculo de Sócrates, ~ siglo IV: 210
Corneille, Pierre, autor dramático francés, 1606-1684: 273
Cornford, Francis Macdonald, historiador inglés, 1874-1943: 113, 119, 120
Cota, Caius Aurelius, orador romano, ~ 124 † ~ 70?: 183
Cousin, Víctor, filósofo francés, 1792 † 1867: 49
Crantor de Soles, filósofo griego de la Academia Antigua, ~ 335? † ?: 177, 178
Crates de Atenas, filósofo griego de la Academia Antigua, † ~ 268: 174, 177
Crates de Mallos, gramático y filósofo griego, ~ siglo II: 275, 282
Crates de Tebas, filósofo cínico griego, ~ siglo IV: 251, 259, 263, 264
Cratilo, filósofo griego de la escuela de Heráclito, finales del siglo V: 23, 51, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 168
Creso, rey de Lidia, † ~ 548?: 5

Crícias o Críticas, orador ateniense, miembro del gobierno de los Treinta Tiranos, ~ 460 † 403: 51, 54, 55
Crícias el Viejo, abuelo del anterior, ~ siglo V: 51
Crisipo, filósofo estoico griego, ~ 281 † ~ 205: 179, 181, 250, 275, 277, 282, 283, 287, 288, 310
Critón, discípulo y amigo de Sócrates, ~ siglos V-IV: 48, 54
Ctesipo, personaje de la obra de Platón: 90
Cydeimos, divinidad griega: 30

D

Damon, músico y filósofo griego, ~ siglo V: 41
Dante (Alighieri), poeta y escritor italiano, 1265-1321: 242
Demetrio I Poliorcete, rey de Macedonia, ~ 336 † ~ 283: 251
Demetrio Lacon, filósofo epicúreo griego, ~ siglo II: 311, 312, 313
Demetrio I Soter, rey de Siria, † ~ 150: 312
Demócrito, filósofo griego, fundador de la escuela de Abdera, ~ 460? † ~ 370?: 25, 28, 29, 42, 108, 220, 270, 297, 303
Demóstenes, orador y estadista ateniense, ~ 384 † ~ 322: 247
Descartes, René, filósofo francés, 1596 † 1650: 42, 80, 88, 102, 171, 273, 294
Deycks, Ferdinand, filólogo alemán, 1802 † 1867: 247
Dicearco, filósofo griego peripatético, ~ 347? † ~ 285?: 241
Diderot, Denis, escritor francés, 1713 † 1784: 48
Diels, Hermah, filólogo alemán, 1848 † 1922: 1
Diès, Auguste, helenista francés, 1875 † 1958: 126
Diké, diosa griega: 17
Dioclés de Carístia, médico griego, ~ siglo IV: 274
Diodoro el Megárico (Diodoro Crono), filósofo griego de la escuela megárica, † ~ 296: 177, 248, 249, 250, 251
Diógenes de Babilonia, filósofo estoico griego, ~ siglo II: 179
Diógenes el Cínico, filósofo griego, ~ 404 † ~ 323?: 252, 261, 262, 263
Diógenes de Enoanda, filósofo epicúreo griego, siglo II: 310, 313
Diógenes Laercio, historiador griego de la filosofía, ~ siglo III: 7, 40, 41, 48, 175, 177, 178, 186, 245, 246, 251, 255, 256, 259, 269, 297, 311
Diómedes, héroe legendario griego, personaje de la obra de Homero: 14
Dión de Siracusa, estadista griego, ~ 409? † ~ 354: 88, 175
Dionisio I el Viejo, tirano de Siracusa, ~ 430 † ~ 367: 51, 52, 85, 88, 253, 254, 255, 256, 257
Dionisio II el Joven, hijo del anterior, tirano de Siracusa, ~ 367-344: 52
Dionisodoro, sofista griego, siglo V: 88, 92
Diotima de Mantinea, personaje del Banquete de Platón: 72
Düring, Ingemar, filólogo sueco contemporáneo: 184
Du Vair, Guillermo, estadista y filósofo francés, 1556 † 1621: 273

E

Eckermann, Johann Peter, escritor alemán, 1792-1854: 40
Edipo, rey legendario de Tebas: 49
Electra, heroína legendaria griega, hija de Agamenón y de Clitemnestra: 248
Emerson, Ralph, ensayista y filósofo americano, 1803-1882: 273
Empédocles de Agrigento, filósofo griego: 25, 30, 31, 32, 97, 131, 215, 216, 252
Enesidemo, filósofo escéptico griego, ~ siglo I: 268
Epicteto, filósofo estoico griego, 50?-130?: 278, 293
Epícuro, filósofo griego, ~ 341 † ~ 270: 182, 186, 254, 278, 291, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313
Er el Armenio, personaje de la obra de Platón: 85
Erasístrato, médico y fisiologista griego, † ~ 250?: 275
Eros, dios griego: 9, 73
Erixímaco, personaje de la obra de Platón: 72
Esculapio, dios romano de la medicina identificado al Asclepios griego: 48
Esfero, filólogo estoico griego, ~ siglo III: 276
Espeusipo, filósofo griego de la Academia Antigua, ~ 395-393? † ~ 339: 152, 174, 175, 176, 184, 185, 194, 234
Esquinlo, orador griego, ~ 389-314: 245
Estilpón de Megara, filósofo griego de la escuela megárica, † ~ 280?: 249, 251, 252

Estobeo, compilador griego del siglo V: 40
Estrabón, geógrafo griego, ~ 58? † ~ 25-21?: 187
Estratón de Lámpsaco, filósofo griego peripatético, ~ 340-330? † ~ 268: 225, 240, 241, 257
Ethiops, filósofo griego de la escuela cirenaica, ~ siglo IV: 257
Eubúlides de Mileto, filósofo griego de la escuela megárica, ~ 384?-322?: 247, 248
Euclides, matemático griego, ~ siglo III: 207
Euclides de Megara, filósofo griego fundador de la escuela megárica, ~ 450 † ~ 380?: 51, 245, 246, 247, 262, 267
Eudemo de Rodas, filósofo y matemático griego, siglo IV: 188, 211
Eudoro de Alejandría, filósofo platónico griego, siglo I: 183
Eudoxio, astrónomo y filósofo griego, ~ 406-355: 52, 152, 234, 311
Eurípides, poeta trágico griego, ~ 480-406: 41, 69
Eusebio de Cesarea, escritor griego, obispo de Cesarea, 265-340: 267
Eutidemo, sofista griego, ~ siglo V: 88, 89, 91, 94
Eutifrón, filósofo griego, ~ siglo V: 56, 96
Evandro, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ siglo III: 179
Evémero, mitógrafo griego, ~ siglo III: 257
Extranjero de Elea (el), personaje de la obra de Platón: 118, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146

F

Fedón de Elis, filósofo griego, fundador de la escuela de Elis, siglos IV-III: 252
Fedro de Mirrinonte, filósofo griego, ~ siglo V: 72
Fenareta, madre de Sócrates, ~ siglo V: 40
Fenelón, François de Salignac de Lamothe, escritor francés, 1651-1715: 48
Ferécides, filósofo griego, † ~ 543?: 10
Festugière, André Jean, helenista francés, 1898: 41, 48, 196
Ficino, Marsilio, humanista italiano, 1433-1499: 48
Fidias, escultor griego, ~ 496-488? † ~ 431?: 5, 251
Filebo, personaje de la obra de Platón: 152, 153, 154, 159
Filipo II, rey de Macedonia, ~ 382-335?: 185, 186
Filipo de Opus, filósofo griego de la Academia Antigua, ~ siglo IV: 176
Filista, hermana de Pirrón de Elis, ~ siglo IV: 267
Filodemo de Gadara, filósofo epicúreo griego, ~ 110-28: 298, 307, 313
Filolao, matemático y filósofo griego pitagórico, ~ 470 † ~ ?: 51
Filolao, filósofo griego peripatético, ~ siglo II: 179
Filón de Larisa, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ 145? † ~ 85: 182, 183
Filónides, filósofo estoico griego, ~ siglo III: 276
Filónides de Laodicea, matemático y filósofo epicúreo griego, ~ siglo II: 312
Filopón, Juan, filósofo y gramático griego, 490 † 566: 242
Friedländer, Paul, historiador alemán de la filosofía, nacido en 1882: 112, 116, 118, 120, 151

G

Galeno, filósofo y médico griego, 131 † 201: 203
Galileo, Galileo Galilei, matemático y astrónomo italiano, 1564 † 1642: 224
Gigon, Olof Alfred, historiador alemán de la filosofía, 1912: 237
Gillespie, C. M., historiador inglés de la filosofía, 1866 † 1955: 247
Glaucón, hermano de Platón, ~ siglo V: 75, 78, 84
Gobineau, Joseph Arthur, conde de, escritor y diplomático francés, 1816 † 1882: 69
Goethe, Johann Wolfgang, escritor alemán, 1749-1832: 40
Gomperz, Theodor, filósofo e historiador de la filosofía, austríaco, 1832 † 1912: 246
Gorgias, sofista y retórico griego, ~ 485 † ~ 380: 33, 34, 36, 37, 67, 75, 128, 191, 253, 258
Göttling, Karl Wilhelm, filólogo alemán, 1793 † 1869: 264
Gurvitch, Georges, sociólogo francés, 1894-1965: 234

H

Hefestos, dios griego: 143
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, filósofo alemán, 1770 † 1831: 1, 43, 81, 168, 171, 207, 236

Hegesias, filósofo griego de la escuela cirenaica, principios del siglo IV: 255, 257
Hegésino o Hegesilao, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ siglo III: 179
Heidegger, Martín, filósofo alemán, 1889: 171
Helena, reina legendaria de Esparta, esposa de Menelao: 34
Helios, dios griego: 28
Hera, diosa griega: 31
Heráclides de Ponto, astrónomo griego, filósofo de la Academia Antigua, ~ 388 † ~ 310?: 175, 176, 241
Heráclito de Efeso, filósofo griego, ~ 545 † ~ 480: 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 32, 34, 41, 101, 102, 104, 153, 168, 169, 215, 247, 252, 287
Heráclito de Tiro, filósofo griego platónico, ~ siglo I: 183
Hércules, semidioses de la mitología latina: 260, 279
Hermarco de Mitilene, filósofo epicúreo griego, finales del siglo IV: 311, 312, 313
Hermias de Atarnea, tirano de Atarnea, † ~ 341: 185, 186
Hermógenes, filósofo socrático griego, ~ siglo V: 93, 94, 96, 98
Herodoto, filósofo epicúreo griego, ~ siglos IV-III: 297, 300, 301, 307
Herodoto de Halicarnaso, historiador griego, ~ 485 † ~ 425: 191
Herpillis, segunda esposa de Aristóteles, ~ siglo IV: 186
Hesíodo, poeta griego, ~ siglo VIII: 9, 10, 11, 13
Hiparchia, filósofo griego, ~ siglo IV: 263, 264
Hipias de Elis, matemático y sofista griego, ~ siglo V: 41, 53, 57, 258, 270
Hipócrates, médico griego, ~ 460? † ~ 377?: 150, 168
Homero, poeta épico griego, ~ siglo IX: 16, 54, 83, 96, 104, 193, 272
Horacio, poeta latino, ~ 65 † ~ 8: 313
Husserl, Edmund, filósofo alemán, 1859 † 1938: 170

I

Ichthias, filósofo griego de la escuela megárica, ~ siglo IV: 247, 251
Idomenes de Lámpsaco, político e historiador griego, ~ siglos IV-III: 305, 311, 312
Iris, diosa griega: 16
Isócrates, orador griego, ~ 436 † ~ 338: 185, 187, 190

J

Jaeger, Werner, filósofo e historiador alemán, 1888: 185, 192
Jamblico, filósofo neoplatónico, † 330: 187
Jantipa, mujer de Sócrates, ~ siglo V: 40
Jaspers, Karl, filósofo alemán, 1883 † 1969: 170
Jenócrates, filósofo griego de la Academia Antigua, ~ 406? † ~ 314: 165, 174, 176, 177, 184, 185, 194, 198
Jenófanes de Colofón, filósofo griego, fundador de la escuela de Elea, ~ siglo IV: 4, 9, 10, 15, 16, 26, 76, 131, 191
Jenofonte, historiador griego, ~ 425 † ~ 352: 40, 41, 46, 48, 245, 253
Jerjes I, rey de Persia, ~ 519 † ~ 465: 178
Job, personaje bíblico: 34

K

Kant, Emmannuel, filósofo alemán, 1724 † 1804: 84, 134, 163, 171, 205, 226, 273
Kenyon, Frederic George, filósofo inglés, 1863 † 1952: 192
Kierkegaard, Sören Aabye, filósofo danés, 1813 † 1855:
Kirk, Geoffrey Stephen, helenista e historiador inglés de la filosofía, 1921: 20, 24
Krämer, Hans Joachim, filólogo alemán, 1929: 232

L

Lacheller, Jules, filósofo francés, 1832 † 1918: 205
Lácides, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ 280? † ~ 215?: 177, 179
Lais, cortesana griega, ~ siglo V: 255
Lamprocles, hijo de Sócrates, ~ siglos V-IV: 40
La Ramée, Pierre de, humanista y filósofo francés, 1515 † 1572: 47
Leibniz, Gottfried Wilhelm, filósofo alemán, 1646 † 1716: 41, 80, 115, 171, 285
Leontion, cortesana ateniense, esposa de Metrodoro de Lámpsaco, ~ siglo III: 311

Lessing, Gotthold Ephraim, escritor alemán, 1729 † 1781: 240
Leucipo, filósofo griego, fundador del atomismo, ~ 460? † ~ 370?: 28, 220
Lipsio Justo, humanista flamenco, de lengua latina, 1547 † 1606: 273
Lucrecio, poeta latino, ~ 99? † ~ 54?: 302, 307, 310
Lúculo, magistrado y estadista romano, ~ 106 † ~ 57: 183
Lukasiewicz, Jan, lógico polaco, 1878 † 1956: 203
Licurgo, legislador de Esparta (semilegendario), ~ siglo IX: 162
Lisias, orador y logógrafo griego, ~ 440? † ~ 380: 147, 149
Lisímaco, rey de Tracia y de Macedonia, ~ 360 † ~ 281: 257, 311
Lycon, filósofo griego peripatético, ~ 300? † ~ 224: 241

M

Malebranche, Nicolás, filósofo francés, 1638 † 1715: 171
Mallet, M. C., profesor francés de filosofía, siglo XIX: 247
Marx, Karl, filósofo y sociólogo alemán, 1818 † 1883: 230
Méleto, poeta trágico griego, ~ siglo V: 48, 55, 258
Meliso, filósofo eléata griego, ~ siglo V: 25, 26, 33, 191
Menandro, poeta cómico griego, ~ 342 † ~ 292: 241
Meneceo, filósofo epicúreo griego, ~ siglos IV-III: 297
Menedemo, filósofo cínico griego, ~ siglo IV: 264
Menedemo de Eretria, filósofo griego de la escuela de Eretria † ~ 278: 252
Menipo de Sínope, filósofo cínico griego, ~ siglos IV-III: 264
Menón, general griego, ~ siglos V-IV: 62
Metroclés, filósofo cínico griego, ~ siglo IV: 264
Metrodoro de Estratonice, filósofo griego que pasó de la escuela de Epicuro a la Academia Nueva, ~ siglo II: 182
Metrodoro de Lámpsaco, filósofo epicúreo griego, ~ 331 † ~ 277: 297, 311, 312, 313
Metrodoro de Quío, filósofo escéptico griego, siglo IV: 270
Minos, rey semilegendario de Creta, ~ siglo XV: 162
Mitres, protector de los epicúreos ante Lisímaco, ~ siglos IV-III: 311
Mitrídates, rey del Ponto, ~ 132 † ~ 63: 182
Moira, diosa griega: 17
Mónimos, filósofo cínico griego, ~ siglo IV: 263
Montaigne, Michel Eyquem de, escritor francés, 1533 † 1592: 273
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, escritor francés, 1689-1755: 238
Moreau, Joseph, historiador francés de la filosofía, ~ 1900: 196
Musas (las), nombre dado por la mitología griega a las nueve diosas que presidían las artes liberales: 75, 77, 131
Myrtho, hija de Arístides, ~ siglo V: 40

N

Nausifanes, filósofo griego, ~ siglo IV: 297
Neikos, divinidad griega: 30, 31
Neleo, filósofo griego, ~ siglo III: 187
Neoclés, padre de Epicuro, ~ siglo IV: 297
Nestis, divinidad griega: 31
Nicolás de Damasco, historiador griego, ~ 40 † 20?: 242
Nicómaco, médico de Filipo de Macedonia y padre de Aristóteles, ~ siglo IV: 185
Nicómaco, hijo de Aristóteles, siglo IV: 186, 191
Nietzsche, Friedrich, filósofo alemán, 1844 † 1900: 1, 40, 43, 48, 128, 142, 287
Novalis, Friedrich von Hardenberg, poeta alemán, 1772-1801: 171
Nuyens, F., historiador belga de la filosofía. Contemporáneo: 193

O

Onesícrito, historiador y filósofo griego, ~ 375?-300?: 263
Orestes, héroe legendario griego, hijo de Agamenón y de Clitemnestra: 248
Orfeo, poeta y músico de la leyenda griega: 10, 159

P

Palamedes, héroe de la mitología griega: 34
Pan, dios griego: 150, 151
Panecio o Panaitos de Rodas, filósofo estoico griego, ~ 185-110?: 289

Paris, príncipe legendario troyano: 255
Parménides de Elea, filósofo griego, ~ 540 † ~ 450?: 8, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 32, 37, 41, 42, 78, 89, 104, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 139, 168, 169, 195, 216, 246, 247, 252
Pater, Walter, escritor inglés, 1839-1894: 171
Patzig, Günther, historiador alemán de la filosofía, 1926: 203
Pedro Hispano (Juan XXI): 203
Perdicas, general macedonio, oficial de Alejandro Magno, † ~ 321: 297
Pericles, estadista ateniense, ~ 495? † ~ 429: 5, 6, 71, 245
Perseo, filósofo estoico griego, ~ siglo III: 276
Píndaro, poeta griego, ~ 521 † ~ 441: 68, 236
Pirrón de Elis, filósofo griego, fundador de la escuela escéptica, 365-275: 177, 179, 251, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278
Pisones (los), familia romana perteneciente a la «gens Calpurnia», ~ siglos II-III: 298
Pitágoras, matemático y filósofo griego, ~ 585-500?: 4, 8, 9, 15, 19, 21, 42, 48, 51, 121, 164, 168
Pitia, esposa de Aristóteles, ~ siglo IV: 185
Pitocles, filósofo epicúreo griego, † ~ 290?: 297, 311
Platón, filósofo griego, ~ 427-347: 1, 28, 33, 36, 40, 43, 45, 47, 48, 49, 51, 102, 108, 171, 174, 176, 182, 184, 187, 189, 190, 192, 198, 200, 208, 218, 219, 223, 229, 233, 234, 237, 240, 245, 246, 247, 252, 253, 257, 258, 259, 262, 274, 277, 279, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 312
Plistano de Elis, filósofo griego de la escuela de Elis, siglo III: 252
Plotino, filósofo griego neoplatónico, 205 † 270: 179, 214, 285
Plutarco de Queronea, historiador griego, 50 † 125: 40, 187, 273, 282, 286, 287, 298, 312
Polemón de Atenas, filósofo griego de la Academia Antigua, ~ 340-269: 174, 176, 177, 281, 282
Polibio, historiador griego, ~ 210 † ~ 125: 274
Polieno, matemático y filósofo griego epicúreo, ~ siglos IV-III: 297, 311, 313
Polistrato, filósofo griego epicúreo, ~ siglo III: 312
Polos, retórico y sofista griego, ~ siglos V-IV: 41, 67, 68, 75
Pomponazzi, Pietro, filósofo italiano, 1462-1525: 273
Posidonio de Apamea, filósofo y sabio griego, ~ 135 † ~ 50-45?: 289
Prantl, Karl von, filólogo e historiador alemán de la filosofía, 1820 † 1888: 247
Proclo, filósofo griego neoplatónico, 412-485: 115
Pródico de Céos, sofista griego, ~ siglo V: 41, 54, 88, 258
Prometeo, héroe de la mitología griega: 143, 260
Protágoras de Abdera, sofista griego, ~ 485-411: 23, 34, 35, 36, 41, 63, 64, 65, 66, 89, 94, 96, 101, 103, 104, 140, 197, 253, 270, 271
Protarco, personaje de la obra de Platón: 152, 153, 155
Proust, Marcel, escritor francés, 1871-1922: 171
Pseudo-Dionisio el Areopagita, escritor místico griego, siglo V: 215

R

Rafael (Raffaello Sanzio), pintor italiano, 1483 † 1520: 194
Ravaisson, Félix, filósofo francés, 1813 † 1900: 199
Raven, John Earle, helenista e istoriador inglés de la filosofía, contemporáneo: 20, 24
Robin, León, helenista francés, 1866 † 1947: 165, 167
Rodier, Georges, historiador francés de la filosofía, 1864 † 1913: 235
Rose, Valentinus, filólogo alemán, siglo XIX: 186
Rousseau, Jean-Jacques, escritor francés, 1712 † 1778: 40, 48

S

Satie, Erik, músico francés, 1866 † 1925: 49
Scheler, Max, filósofo alemán, 1874 † 1928: 293
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, filósofo y teólogo alemán, 1768 † 1834: 247
Schopenhauer, Arthur, filósofo alemán, 1788 † 1860: 171
Séneca, filósof y autor dramático latino, † 65: 40, 271, 273, 276, 279, 280, 281, 284, 286, 298, 313
Sexto Empírico, filósofo y médico griego, final del siglo II ~ principios del siglo III: 36, 178, 180, 198, 249, 253, 268, 269, 271, 286, 298, 310
Shelley, Percy Bysche, poeta inglés, 1792 † 1822: 171

Sila, estadista romano, ~ 136 † ~ 78: 183, 188
Simmias, filósofo socrático griego, ~ siglo V: 59, 62, 72
Simón, filósofo socrático griego, ~ siglo V: 245
Simónides, poeta griego, ~ 566 † ~ 467?: 65
Simplicius, filósofo griego neoplatónico, principios del siglo V: 242
Sirón, filósofo epicúrco griego, principios del siglo I: 313
Sócrates, filósofo griego, ~ 469 † ~ 399: 1, 6, 14, 28, 33, 37, 40, 49, 51, 171, 184, 186, 201, 205, 206, 210, 216, 231, 245, 246, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 262
Sófocles, poeta trágico griego, ~ 495 † ~ 405: 228
Sofronisco, padre de Sócrates, ~ siglo V: 40
Solón de Atenas, legislador griego, ~ 640 † ~ 558: 5
Souilhé, Joseph, helenista francés contemporáneo: 86
Spinoza, Baruch, filósofo holandés de lengua latina, 1632 † 1677: 273, 294
Suárez, Francisco, teólogo español, 1548 † 1617: 208

T

Tales de Mileto, filósofo y matemático griego, ~ 640 † ~ 548: 4, 9, 10, 11, 48, 103 ,215
Taylor, A. E., historiador americano de la filosofía, 1869 † 1945: 114, 116, 128, 129, 163
Teeteto de Atenas, geómetra griego, ~ 415 † ~ 369: 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138
Telecles, filósofo griego de la Academia Nueva, ~ siglo III: 179
Temistio, retóricb griego, 317 † 388?: 242
Temístocles, estadista griego, ~ 525 † ~ 460: 63
Teodoro, geómetra y filósofo griego, ~ siglo V: 51, 104, 107, 111
Teodoro El Ateo, llamado El Divino, filósofo griego de la escuela cirenaica, ~ final del siglo IV: 257, 264
Teofrasto, filósofo griego peripatético, ~ 372 † ~ 285: 177, 185, 186, 187, 188, 203, 227, 240, 241
Timócrates, filósofo griego, siglo IV ~ siglo III: 311
Timón de Fliunte, poeta y filósofo escéptico griego, ~ 320? † ~ 230: 177, 251, 252, 267, 268, 269, 271
Tirannion, gramático latino, ~ siglo I: 188
Tiresias, adivino legendario griego: 289
Tolomeo I Soter, oficial de Alejandro Magno, fundador de la dinastía Lágida en Egipto, † ~ 282: 257
Tolomeo III Evergeta, rey de Egipto, ~ 283-221: 276
Tomás de Aquino (Santo), filósofo y teólogo de lengua latina, 1225 † 1274: 223, 227, 232
Trasímaco de Corinto, sofista griego, ~ siglo V: 41, 75, 247, 253
Tucídides, historiador griego, ~ 460 † ~ 395: 190

U

Untersteiner, Mario, historiador italiano de la filosofía, 1899: 36
Uranos, dios griego: 11

V

Valerio, Máximo, historiador latino, siglo I: 40
Valéry, Paul, escritor francés, 1871 † 1945: 206
Verlaine, Paul, poeta francés, 1844 † 1896: 40
Vigny, Alfred de, poeta francés, 1797 † 1863: 273
Virgilio, poeta latino, ~ 70 † ~ 19: 313
Voltaire, François-Marie Arouet, escritor francés, 1694 † 1778: 48

W

Wieland, Wolfgang, historiador alemán de la filosofía, 1933: 215

X

Xeniades, protector de Diógenes el Cínico, ~ principios siglo IV: 261

Z

Zeller, Eduard, historiador alemán de la filosofía, 1814 † 1908: 43, 247
Zenón de Citio, filósofo griego, fundador del estoicismo, ~ 335? † ~ 264?: 178, 248, 249, 251, 252, 264, 275, 276, 281, 284, 286, 289
Zenón de Elea, filósofo eleata griego, ~ 490-485? † ~ ?: 14, 23, 24, 25, 27, 32, 34, 35, 37, 112, 113, 118, 128, 176, 186, 221, 246, 249.
Zeus, dios griego: 12, 16, 31, 155, 162, 251, 261, 281, 282, 287

Indice de obras

A

Académicas: 181
Adversus Mathematicos: 198, 310
A Herodoto (ver: Carta a Herodoto)
Analíticos (ver: Primeros y Segundos Analíticos)
ntigona: 228
Apología de Sócrates: 51, 53, 54, 55, 63, 71, 88
Aristóteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung: 185
Aristotle in the Ancient Biographical Tradition: 184

B

Banquete (el), de Aristóteles: 187
Banquete (el), de Platón: 48, 52, 72, 73, 74, 149, 150, 168, 169

C

Caracteres (los), de Teofrasto: 241
Cármides: 51, 54, 55, 76, 78, 80
Carta a Herodoto: 300, 301, 307
Carta Séptima: 85, 112
Cartas a Lucilio: 298
Cartas de Epicuro: 297, 298
Categorías (las): 191
Consolación de la filosofía: 273
Constitución de Atenas: 192
Contr Colotes: 312
Contra las aporías de Polieno: 311
Contra los físicos: 272
Contra los lógicos: 269, 271
Contra los moralistas: 269
Cratilo: 52, 57, 93, 94, 97, 101, 110, 137, 141, 150, 169, 196
Critias: 51, 52
Critón: 51, 54, 88, 104, 162

D

De Civitate Dei (Civitas Dei): 274
De dis: 307
De fato: 181, 250
De ideis: 194
De natura deorum: 195, 306
Del Alma, de Aristóteles: 191, 193, 224, 225, 226, 227
Del buen nacimiento: 187
Del cielo: 191, 195, 197, 201, 213, 222, 223
Del mundo: 192
Del movimiento de los animales: 191
Del sueño y de la vigilia: 191
De los fines: 282
De la generación de los animales: 191, 227
De la generación y de la corrupción: 191, 197, 214, 223
De la interpretación, de Aristóteles: 191, 218, 250
De la interpretación de los sueños: 191
De la juventud y de la vejez: 191
De la longevidad y la brevedad de la vida: 191
De la marcha de los animales: 191
De la memoria y del recuerdo: 191, 226
De la naturaleza (ver: Sobre la naturaleza)
De las partes de los animales: 190, 191
De la respiración: 191
De la sensación y de lo sensible: 191
De los sueños, de Aristóteles: 191
De la vida y de la muerte: 191
Diálogo de los muertos entre Sócrates y Confucio: 48
Disputationes metaphysicae: 208
Dissoi logoi: 270
Divina Comedia (la): 85
Dramaturgia de Hamburgo: 240

E

Económica, de Aristóteles: 192
Edipo Rey: 289
Elementos de armonía: 241
Empédocle: 31
Ensayos, de Montaigne: 273
Epínomis: 164, 176
Essai sur la métaphysique d'Aristote: 199
Etica a Eudemo: 189, 191, 193, 218, 241
Etica a Nicómaco: 189, 190, 191, 193, 228, 230, 234, 236, 241, 280
Eudemo o Del alma: 185, 187, 193
Eutidemo: 52, 80, 88, 94, 169, 312
Eutifrón: 51, 55

F

Fedón: 41, 48, 52, 53, 58, 60, 62, 69, 70, 72, 73, 74, 84, 88, 92, 109, 123, 138, 142, 148, 150, 157, 158, *168, 187, 246*
Fedro: 52, 74, 84, 97, 138, 142, 147, 149, 150, 169, 200, 277
Filebo: 52, 82, 98, 110, 123, 128, 137, 142, 144, 151, 159, 229, 234
Filósofo (el): 138
Física: 189, 191, 209, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 223

G

Gorgias: 51, 63, 67, 71, 75, 77, 312
Gran Moral: 189, 191, 192
Gryllos o De la retórica: 185, 187

H

Hércules: 259
Hipias mayor (II): 51, 57
Hipias menor (I): 51, 53
Hipotiposis pirrónicas: 268, 269
Historia de Libia: 253
Historia de los animales: 191
Hortensius: 187

I

Ilíada (la): 12, 14
Imágenes (Indalmoi): 267, 272
Ión: 52, 56, 57, 58, 74, 96, 147, 149, 169

L

Laques: 51, 55, 56, 101
Leyes (las): 52, 85, 147, 162, 164, 170, 218, 223, 280
Libro de Job: 85
Lisis: 41, 51, 56, 72, 312

M

Máximas capitales: 297, 298
Memorables (las): 40, 42
Menexeno: 52, 57
Menón: 51, 62, 63, 66, 149
Metafísica: 175, 187, 189, 191, 192, 194, 199, 207, 216, 222, 224, 226, 228, 259
Meteorológicos o Meteoros: 191, 223

N

Nubes (las): 40

O

Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles: 193
Opiniones de los físicos: 240
Optica, de Filipo de Opus: 176
Organon: 191, 199, 201, 202

P

Parménides: 52, 61, 88, 92, 93, 96, 97, 101, 109, 112, 123, 129, 131, 132, 139, 147, 161, 169, 171, 194, 196
Poemas satíricos: 271
Poética: 192, 239
Política, de Aristóteles: 184, 187, 192, 236, 238
Político, de Platón: 52, 66, 75, 90, 97, 129, 141, 147, 149, 150, 170
Preparación evangélica: 267
Presocratic Philosophers (the): 24
Primeros Analíticos: 191, 202, 206, 209
Problemas, de Aristóteles: 191, 192
Protágoras: 51, 63, 67
Protréptico, de Aristóteles: 187, 193
Protréptico, de Jámblico: 193
Python: 272

R

Refutaciones de sofismas: 191
República (la): 48, 52, 54, 55, 60, 61, 70, 73, 75, 76, 79, 82, 85, 91, 96, 103, 114, 118, 123, 127, 136, 138, 142, 144, 147, 150, 157, 159, 161, 164, 168, 170, 171, 193, 232, 312
Retórica a Alejandro: 192
Retórica, de Aristóteles: 192, 199, 200, 226
Rivales (los): 208

S

Sagrada Familia (la): 230
Sátiras, de Boileau: 48
Segundas Académicas (ver: Académicas)
Segundos Analíticos: 191, 205, 206, 209, 2 6
Sobre el duelo: 177
Sobre el no-ser: 33
Sobre el ser: 33
Sobre Jenófanes, Meliso y Gorgias: 191, 192
Sobre la filosofía: 187, 208

Sobre la justicia: 187
Sobre la naturaleza: 298, 312
Sobre las sensaciones: 272
Sofista (el): 52, 62, 87, 90, 97, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 118, 119, 128, 129, 132, 138, 139, 141, 144, 147, 149, 159, 169, 170, 247

T

Teeteto: 52, 56, 64, 101, 103, 104, 135, 139, 156, 170, 253
Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote: 165
Timeo: 51, 52, 119, 160, 165, 223
Tópicos, de Aristóteles: 191, 193, 198, 201, 202
Tusculanas: 197

V

Vida de Sila: 187
Vidas (Diógenes Laercio): 269

Indice analítico

Págs.

1. LOS PRESOCRATICOS, por Clémence RAMNOUX.

Por qué los presocráticos suscitan actualmente un renovado interés. Facilidades de lectura. Algunos prejuicios a descartar. Físicos y teólogos. Falta de distinción entre el espíritu y la materia, y de oposición entre sujeto y objeto. Homología y alteridad. Más bien una sociología que una historia de la sabiduría. Un fenómeno cultural en las lindes del área helénica. El genio griego y la curiosidad por el arte. Emigrantes apátridas o fundadores de patrias. Cómo se definió Grecia mediante la oposición y con la guerra. Acontecimientos traumatizantes. Heráclito y el drama iranogriego. Anaxágoras, ateniense por elección. Relaciones doctrinales contempladas bajo el punto de vista del antagonismo. Diversos esquemas de discursos, ¿juego o rito? Maestros y discípulos. Unos modelos cósmicos que proporcionan imágenes a la ciencia 1

I. *LOS FISICOS DE JONIA:* Los milesios. Heráclito. Pitágoras y Jenófanes. Contra Hesíodo y la cosmogonía. Unión de la física y de la cosmología. Un doble juego de transcripciones. La formación de la Tierra según Tales y según Anaxímenes. El medio divino de Anaximandro; proliferación del germen; un espacio poblado de mundos innumerables 9

II. *HERACLITO:* Un obrero de fórmulas. La psiqué o el alma-fuego. Hacia una lógica del antagonismo. La ley de una oposición equilibrada. El obstáculo de la experiencia. Las armonías ocultas en las contradicciones de la naturaleza. Andadura de un discurso de vías múltiples. La acción del hombre y la de la naturaleza. El oficio de obrero de las palabras 12

III. *LAS ESCUELAS DE LA GRAN GRECIA:* Dos exiliados. Puntos comunes entre Jenófanes y Pitágoras. Razones para oponerlos. Pitágoras, fundador del orden. Jenófanes, aedo errante. Su monoteísmo. Las diversas estructuras de la frase 15

IV. *PARMENIDES:* El camino que lleva a la verdad. Los vínculos lógicos del discurso; la imagen de la esfera. Un camino de vida y un estilo literario. Oposición entre Parménides y Heráclito. La *doxa*, mezcla de memoria y de olvido. La actitud del sabio. Promoción de un principio único: el Uno para Heráclito, el Ser para Parménides. Dos escuelas y dos tradiciones 17

V. *EL PITAGORISMO ANTIGUO:* La tabla pitagórica. Dicotomía del Bien y del Mal. La interpretación

Págs.

de Raven y Kirk; el primer modelo de un pre-atomismo. El alma pitagórica. Evolución de los pitagóricos. Diferencia entre la mentalidad arcaica y la mentalidad moderna. Antagonismo entre el Uno y el Número. La «física», distinta de la teología y de la poesía cósmica 20

VI. *DESPUES DE PARMENIDES:* Una división en el seno de las diversas esferas. La influencia dominante de Parménides. Reacción de los heraclitianos 23

a) *La dialéctica de Zenón:* Paradojas de lo finito y de lo infinito. La imposibilidad del movimiento. Utilización de dos visiones del espacio y del tiempo. De la ontología parmenidiana a la diferenciación de las doctrinas. La segunda floración de «físicos» 23

b) *Meliso:* Definición del ser sin cuerpo. Un esbozo teológico. La esfera imaginada de diversas maneras. Aportación de Meliso al pensamiento occidental 25

VII. *ANAXAGORAS:* La oposición a los eléatas. Un mundo de constitución granulosa, heterogénea, con una historia. La inteligencia o Espíritu, principio y causa del movimiento. El dualismo del Uno solo y el de la Multitud. El Principio, co-presente en el orden del mundo y en la sabiduría de los más sabios 26

VIII. *EL ATOMISMO ANTIGUO:* Respuestas divergentes al mismo problema. Puntos comunes entre Demócrito y Anaxágoras. Lo que le separa desde el punto de vista de la física y de la metafísica. Desacralización del Universo y promoción del hombre ... 28

IX. *EMPEDOCLES:* Yuxtaposición de una «física» de nuevo estilo y de una religión emparentada con las cosmogonías. Del juego de palabras a la poesía. Una cosmología con estructura aritmética, acompañada de una historia con estructura cíclica. Afrodita y Neikos. Una pseudofísica aparentemente legendaria. Reforma ético-religiosa: el sacrificio, reemplazado por las obras amorosas. Valorización religiosa de la cultura. Las parejas de contrarios, colocadas como las piezas sobre un tablero de ajedrez. Doble prolongación de las justas verbales ... 30

X. *LOS SOFISTAS:* Los fabricantes de ilusiones 33

a) *Gorgias:* Las tres proposiciones de la doctrina. Un nihilismo ontológico. El hombre griego arcaico sometido a la opinión 33

b) *Protágoras:* Del movilismo de Heráclito al de Protágoras, pasando por la dialéctica de Zenón. Un fenomenismo integral. Por qué la visión del hombre corona las cosas. El arte de la palabra. El pesimismo animoso. Hacia una desmitificación del hombre. Una sabiduría educadora del hombre de Occidente 34

BIBLIOGRAFIA 37

Págs.

2. SOCRATES, por Yvon BELAVAL.

¿Qué Sócrates? Los testimonios directos. Su retrato. Una especie de mendigo. Cosmopolita sedentario. Sus contrastes. Su formación intelectual. ¿Existe una filosofía de Sócrates? El sentido del: «Conócete a ti mismo». Una razón irreductible a cualquier psicologismo. El sustituto de la prueba metafísica: la experiencia del demonio y la creencia en la inmortalidad del alma. La dialéctica; una ironía seria y burlona. De lo particular percibido a lo universal concebido. Diferencia entre los discursos de los sofistas y la palabra justa. El concepto socrático. Una moral idealista y utilitaria. Pasar del deseo a lo deseable. La ciencia del bien. Del placer a la felicidad. Una sabiduría práctica. El valor del ejemplo. Las grandes líneas del pensamiento socrático. El hombre secreto. ¿Por qué fue condenado? Algunos juicios sobre el personaje. El Sócrates de Platón 40

BIBLIOGRAFIA 49

3. PLATON, por Jean WAHL.

I. *DATOS BIOGRAFICOS:* Familia de Platón. El encuentro con Sócrates. El exilio voluntario. Viajes. Primeras obras. La aventura siciliana. La vuelta a Atenas: la Academia. El *Fedón,* el *Banquete* y otras obras. Primera desavenencia con Dionisio II. El *Parménides* y otros diálogos. Tercera estancia en Sicilia. Ultimas obras y muerte de Platón 51

II. *LA OBRA DE PLATON:* Los tres problemas principales que plantea a los comentadores 52

III. *LOS PRIMEROS DIALOGOS:* La presentación y defensa de Sócrates 52

a) *Apología de Sócrates:* La importancia de la idea de Verdad. La razón existencial del platonismo 53

b) *Hipias menor:* Sócrates contemplado como sofista. Un diálogo anatréptico 53

c) *Critón:* El lenguaje de las leyes 54

d) *Cármides:* ¿Cómo definir la sabiduría? 54

e) *Laques:* El problema de la educación de los niños. Crítica de la idea de que una virtud particular es una parte de la virtud 55

f) *Eutifrón:* ¿Se puede captar la esencia de la piedad? 55

g) *Lisis:* El fundamento de la amistad. Búsqueda de lo que nos conviene por naturaleza 56

h) *Hipias mayor:* Definición de lo bello. Insatisfacción de Sócrates. El *Ión.* El *Menexeno.* El «demonio» de Sócrates. El poeta, portavoz del dios 57

Págs.

IV. *FEDON:* Un primer avance metafísico. Cuatro argumentos a favor de la inmortalidad del alma. Los contrarios. La reminiscencia. Oposición entre simple y compuesto. Dos clases de almas. Diferencia entre la idea de alma y la idea de armonía. La causa de la generación y de la corrupción; una refutación de Anaxágoras. Primera formulación de la teoría del bien. Imposibilidad de alcanzar la verdad del ser: el refugio en los *logoi*. Participación de las cosas en las ideas. El principio de la dialéctica. Diferencia entre los seres y diferencia entre las ideas. El platonismo, filosofía del movimiento y del reposo. El destino de las almas después de la muerte. Los últimos momentos de Sócrates 58

V. *MENON:* ¿Qué es la virtud? ¿Cómo se puede buscar lo que no se conoce? La verdad de las cosas contenidas en el alma. La ciencia que no se puede enseñar 62

VI. *PROTAGORAS:* La sabiduría ligada a la belleza. Sócrates opuesto a los sofistas. ¿Universalidad de la virtud o diversidad de virtudes? Protágoras partidario de la relatividad. Ambigüedad de la poesía. El valor según Protágoras. Una aritmética de los placeres. La metrética, ciencia de la carencia y del exceso. El triunfo del placer, efecto de la ignorancia. El valor. Una conclusión que nada resuelve. 63

VII. *GORGIAS: Dos clases de persuasión.* ¿Por qué la retórica es algo feo? Modos de servir al cuerpo o al alma. Las máscaras correspondientes a esos modos. Parentesco de los sofistas y de los retóricos. La búsqueda de lo verdadero o de la esencia. Cometer una injusticia es un mal peor que padecerla. ¿Quién hace las leyes? La definición del mejor. Calicles hace la apología de la intemperancia. El placer y el dolor, opuestos al bien y al mal. Elogio del orden. La justicia y la templanza condiciones de la felicidad. Vivir lo mejor posible. La tarea del hombre de estado. Sócrates, profeta de su destino. Un bello *logos:* el juicio de los hombres después de la muerte 67

VIII. *EL BANQUETE:* Un elogio del amor. Discursos de Erixímaco y de Aristófanes. Sócrates y Diotima. Eros, el mayor de los videntes. Procreación corporal y procreación espiritual. El verdadero poeta; la alianza de lo trágico y de lo cómico 72

IX. *LA REPUBLICA:* Del reino de la *doxa* al mundo de las Ideas. Ciencia hipotética y ciencia anhipotética. El elemento irracional. Una dialéctica del amor. Presencia-ausencia del Bien y presencia activa del alma. *Thymós* y *epithymía*. Un alma mala. El esfuerzo de racionalización. Ética y política. Genealogía y esencia de la justicia según Glaucón. Evitar la pleonexia. El Estado y la división del trabajo. Multiplicación de las necesidades: la tarea de los guardianes; su educación. Condenación del poeta: el arte sacrificado al Bien. El «comunismo» de la República. Una sociedad planificada. El ejercicio del cuerpo y del espíritu. La vía del amor.

Clasificación de las virtudes. El estado ideal amenazado por el principio del placer. Cuatro cualidades necesarias. Preeminencia de la justicia. ¿Cómo definirla? El principio de contradicción y los conflictos del deseo. La injusticia es una enfermedad. Cinco modos del alma y cinco modos de constitución política. El puesto de las mujeres en la Ciudad. Abolición de la familia. Los hijos de los guerreros. Realeza de los filósofos. La *doxa*, estado intermedio entre el ser y el no-ser. El dominio de los filódoxos. La naturaleza del filósofo. El Estado perfecto resultado de una contingencia feliz. El Bien, fundamento del conocimiento. Ascensión hacia lo inteligible. Más allá del ser y más allá del *logos*. El mito de la caverna. Errores de los sentidos, unidad del pensamiento. Una aritmética superior. El camino dialéctico. Consejos acerca de la educación de los guardianes. Los daños que amenazan al estado. La tiranía. Psicología del deseo. Cómo alcanzar las cosas imperecederas. ¿Es posible el estado ideal? El problema del arte: apariencia y realidad; el ejemplo de la cama; una imitación que es una especie de juego. La prueba de la inmortalidad del alma. ¿El alma es una o múltiple? Hacerse parecidos a la divinidad. Del *logos* al *mythos*. El mito de Er. Inocencia de la divinidad. La elección de las vidas para cada alma. La creencia en la metempsícosis. Un acento de esperanza 73

X. *CARTA SEPTIMA:* La representación de las cosas: el nombre, el *logos*, la imagen, la ciencia. Unidad de la ciencia y de la opinión recta. El *Nous*. Una crítica de las definiciones buscadas por Sócrates. Captar lo falso y lo verdadero con el fin de conocer la esencia. Contra la divulgación de doctrinas. Dión opuesto a Dionisio 85

XI. *EUTIDEMO:* La lucha entre dos erísticos. ¿El que aprende es idéntico al que sabe? La sabiduría, condición para la felicidad. ¿Puede y debe ser enseñada? Discusión a propósito de la mentira: los argumentos de los sofistas, de Eutidemo y de Ctésipo. El principio de contradicción. Adquisición y utilización de la ciencia. La cuestión del Bien, replanteada con respecto al saber. Disputa entre Sócrates y los antilógicos. Las relaciones del Bien y de la justicia. Sobre la posibilidad de hablar en silencio. Presencia de lo Bello en la cosa bella. De la idea de la belleza a la idea de alteridad. Distancia entre el conocimiento y la existencia. La audacia en la búsqueda de la verdad 88

XII. *CRATILO:* Cratilo el heraclitiano y Hermógenes el sofista. ¿Es significante el lenguaje por naturaleza, o lo es por convención? Relativismo de Hermógenes: el lenguaje como actividad social. Sócrates pone de manifiesto una contradicción. La esencia permanente de las cosas. Las acciones efectuadas según su naturaleza. La palabra asimilada al acto. El nombre: un instrumento instructor y discernidor de la esencia. La tarea del nomoteta y la del dialéctico. Sócrates, arrebatado por una especie de delirio etimológico. La influencia de los pitagóri-

cos. La imposibilidad del retorno a las fuentes. El mimo, por encima del lenguaje. Papel de la idea de imitación en la formación de la idea socrático-platónica de participación. Una teoría fonética del lenguaje; la dialéctica reemplazada por la clasificación. ¿Cómo dar cuenta de la exactitud de los nombres? Un atomismo onomástico. El arte de dar nombres, según Sócrates y según Cratilo. La interpretación por el movimiento y la interpretación por el reposo. Buscar la verdad de los seres. Sócrates y Platón se oponen a Heráclito y a Cratilo. 93

XIII. *TEETETO:* ¿Cuál es la esencia de la ciencia? La mayéutica de Sócrates. Crítica de Protágoras y de Heráclito. Contra la verdad de la sensación. Protágoras, introducido en escena por Sócrates. Búsqueda del valor más que de la verdad. Refutación por el método de los argumentos. Retrato del filósofo, ajeno a *las cosas de la* ciudad. Una teoría de lo divino. Refutación de la teoría del hombre-medida, del movilismo de Protágoras. Una teoría de la percepción; la *diánoia.* Definición de las categorías. Alcanzar la verdad alcanzando la esencia. El papel del alma: comparar las sensaciones. Razonamiento y juicio. El problema del error. A dónde lleva la opinión falsa. Definición del pensamiento: un *logos* que el alma tiene consigo misma. Del *logos* a la *doxa.* Una solución poco satisfactoria. Cómo se opera la confusión de imágenes. El alma, comparada con la cera. Justeza del pensamiento puro. Poseer ciencia o tener ciencia; la alegoría de la caza de pájaros. ¿Es la ciencia *la opinión verdadera acompañada* de la razón? De lo incognoscible a lo expresable: la sílaba y el *logos.* Impugnación de lo que precede: ¿es idéntico el todo al conjunto de los elementos? El acto de aprender. ¿Qué es el logos? La idea de la diferencia. Saber que no se sabe en qué consiste el saber *101*

XIV. *PARMENIDES:* Los argumentos de Zenón y su interpretación por Sócrates. Finalidad del diálogo: mostrar la participación de las cosas particulares en ideas contrarias. La intervención de Parménides. Jerarquía y democracia de ideas. Una crítica de toda concepción material de participación. Regresión al infinito. El argumento del tercer hombre. «O todo está hecho de pensamientos y, por consiguiente, todas las cosas piensan, o todos los seres son pensamientos, pero privados de la facultad de pensar». Las Ideas reveladas como incognoscibles y separadas de la generalidad de los seres particulares. Tres tentativas de refutación de Parménides. La idea vista en la naturaleza como un paradigma. De la metáfora a la dialéctica. Cuatro problemas formulados a partir de la hipótesis: «si lo uno es». Lo Uno cualificado por una serie de negaciones; *imposibilidad de decir nada.* Participación de la Idea en la existencia y en la unidad. Necesidad de la unión de contrarios dentro de las ideas. Conclusión de la primera hipótesis: lo Uno no puede tener ninguna clase de ser. Crítica de Platón por Cornford. Un ejercicio preliminar al estudio de las ambigüedades. Impugna-

ción de las negaciones formuladas en la primera hipótesis. Restablecer el dogma pitagórico. Enunciado de la segunda hipótesis. Lo Uno no es idéntico al Ser; participa de la esencia. La idea de una multiplicidad infinita. Contradicción entre la primera y la segunda hipótesis. Una crítica de la materialidad. Participación de lo Uno en todas las figuras. El «ser en sí» y el «ser en otro». Movimiento e inmovilidad. La identidad y la diferencia. El contacto y el no-contacto. La idea de tiempo. El pensamiento de Platón del *Parménides*, comparado con el pensamiento de Parménides y con el del Platón posterior. La relación temporal entre lo Uno y los Otros. Tercera hipótesis o paso de la primera a la segunda. El tiempo de la participación y el tiempo de la no-participación. La instantaneidad. La idea de totalidad. Cuarta hipótesis: distinción entre lo Uno-parte y lo Uno-todo. La naturaleza distinta de la idea. Comunidad entre los Otros y lo Uno, con lo Uno y con ellos mismos. Semejanza y desemejanza: justificación de la contrariedad de caracteres. Quinta hipótesis: lo Uno completamente separado de los Otros. Séptima hipótesis: la suposición de que lo Uno *no* existe, y lo que se puede deducir de ello. Relaciones entre la idea de verdad y la idea de ser. Una especie de atomismo pitagórico. Novena hipótesis: la ontología negativa aplicada no solamente a lo Uno, sino a los Otros; si lo Uno no es, nada es. Necesidad de postular un mundo de ideas. Ambigüedad de las ideas de ser y de unidad. El dilema que se les ofrece a los eleatas 112

XV. *EL SOFISTA:* De la definición del sofista a la del sabio. El problema del error y de la opinión falsa. Una nueva refutación de la tesis parmenídica. Por qué el no-ser es impensable e inefable. ¿Qué son las imágenes? Peligro del entrelazamiento del ser al no-ser. De la crítica de los sofistas a la de los eleatas. Mitos gloriosos y antiguos. ¿Cómo definir el ser? Dos nombres para una misma realidad. El todo y el uno. Parménides visto por Platón. Lucha entre los partidarios de lo visible y los «amigos de las ideas». Crítica del materialismo por Platón. El alma puesta a nivel de los seres. La idea de potencia. Comunicación por el cuerpo con el devenir y por el alma con la esencia. ¿Se aplica la idea de devenir a la *ousía*? Movimiento e inmovilidad; las condiciones necesarias para el pensamiento. Rechazo del eleatismo y del heraclitefsmo. La idea de ser añadida a la de reposo y a la de movimiento. Una ciencia que estudiara las mezclas de esencias o ciencia dialéctica. El sentido justo de la palabra filósofo. Explicación de la multiplicidad de los nombres. Refutación de los megáricos. Ver el uno, lo múltiple, el ser, y examinar sus relaciones. Una participación de los seres unos en otros. Hacia una especie de autorrefutación. La dialéctica entendida en un sentido nuevo. Una claridad no fácil de ver. Clasificación de los grandes géneros. Teoría del no-ser. El error y la verdad. Una dicotomía del nombre y del verbo. Definición de la *diánoia*, de la *doxa*. El sofista ante el arte mimético 129

Págs.

XVI. *EL POLITICO:* Un mito y un discurso. La ciencia del político. Una teoría sobre los seres vivos. La parte y la idea. Definición de la realeza. El orden primitivo guiado por el dios. El movimiento del todo; las revoluciones. De la edad de oro al cosmos actual. Peligro de la desemejanza. Hacia una definición del hombre «regio y político». La generación del paradigma. Dos elementos incluidos en una noción única. Tejido y arte de vestido. El arte de unir y el arte de separar. La idea de medida. La justa medida, condición del arte. Los seres incorporales. Artes auxiliares y artes productoras. Análisis de varias formas de gobierno. Desconfianza del Extranjero ante la ley. Obligación de no *quebrantar la ley escrita*. Ventajas e inconvenientes de las distintas constituciones. La constitución sabia y prudente. Los más grandes entre los sofistas. Definición de la ciencia política. El tejedor regio. Las contrariedades de la virtud. Del valor y de la moderación. Deficiencias del método de división 141

XVII. *FEDRO:* Hacia una definición del amor. La posesión de las almas. Un conjunto ajustado de almas y cuerpos. Por qué el alma pierde sus alas y cómo las puede recuperar. Del mito del alma al estilo y al arte del escritor. Definir el amor por medio de la dialéctica. Diversas clases de delirio. Una existencia situada por encima de la experiencia razonable. Del amor al conocimiento. Hasta qué punto se puede seguir la división *según* las ideas. Una crítica de lo escrito por oposición a lo oral. La *ciencia del discurso verdadero*. Súplica al dios Pan. 147

XVIII. *FILEBO:* El problema de saber lo que conduce a una vida feliz. La noción de placer llevada al problema de lo uno y de lo múltiple. Evocación de la teoría de las Ideas. El ejemplo del sonido. El número, pluralidad determinada. El ejemplo de las letras. Conocerse a *sí mismo, ya que no* es posible conocerlo todo. El bien, diferente del placer y del saber. Inconvenientes del gozo exclusivo y de la ciencia exclusiva. Cómo alinear los diversos elementos de la vida ideal. Una oposición mesurada entre los extremos. El principio de la mezcla. La vida mixta. El placer y el dolor, ¿tienen un límite? El intelecto, padre de la causa universal. Las pasiones del alma. Memoria y deseo. La verdad o el error a propósito de las pasiones. Diferencias de apreciación a propósito de los placeres. Tres clases de vida para el hombre. Templanza y desmesura. Placeres mezclados con dolores. Placeres puros. Génesis y existencia. Una especie de composición del bien. Ciencias de la apariencia y ciencias que se pueden unir al conocimiento de lo inmutable. La inteligencia, más cercana al bien que el placer. El penúltimo cambio del pensamiento platónico 151

XIX. *TIMEO:* El mundo creado a semejanza del Viviente-en-sí. El alma del mundo. El tiempo, imitación móvil de la eternidad. Finalidad y «causa errante». Potencia de los razonamientos verosímiles. El lugar, equivalente de la materia. Retorno de la

Págs.

teoría de las ideas. El hombre es una planta celeste. Una alabanza dirigida al mundo 160

XX. *LAS LEYES:* Las instituciones que tienen en cuenta la lucha entre los hombres y las ciudades. Una constitución mezclada. Ideal y realidades. Del ateísmo a la idea de providencia. El dios desea enseñarnos. El sentimiento de la relatividad de los sistemas políticos 162

XXI. *EL EPINOMIS:* El conocimiento del número. Los astros, imágenes de los dioses. El espíritu de la verdadera ciencia 164

XXII. *EL PROBLEMA DE LA ENSEÑANZA NO ESCRITA DE PLATON Y DE UNA REVISION TARDIA DE LA DOCTRINA DE LAS IDEAS.* (Redactado con la colaboración de Jean BRUN): Un complemento del platonismo. Números ideales y Figuras ideales. La organización de las ideas y la de las cosas sensibles. Doble función del Alma del mundo. Una realidad mixta que participa de lo Inteligible y sirve de fundamento a lo Sensible. Dos principios que permiten explicar todo cuanto es. Interpretaciones sujetas a caución. Aristóteles en la vía del neoplatonismo. Tentativa para sustituir con el sistema demostrativo al relato mítico. Génesis sistemática de lo Múltiple a partir de lo Uno 165

XXIII. *QUIEN ES PLATON:* Platón, oyente de Sócrates. La virtud unificada dentro de la ciudad unificada. De la teoría de las Ideas a la afirmación del Bien. Varios aspectos de la personalidad de Platón. La actividad del espíritu. La dialéctica del conocimiento completada por la dialéctica del amor. Refutación y superación de Heráclito y de Parménides. Platón, crítico de su propia teoría de las Ideas. La verdad en los juicios. La idea de alteridad. Dos actitudes posibles para el filósofo. Una moral inseparable de la política. Por encima de las dualidades. La corriente platónica en la filosofía y en la poesía occidentales 168

4. LA ACADEMIA, por Jean BRUN.

La enseñanza no escrita de Platón. Una tradición universitaria mantenida durante doce siglos 174

I. *LA ACADEMIA ANTIGUA:* Los escolarcas 174

a) *Espeusipo:* Su personalidad. El problema de las divisiones y de las definiciones. El Bien como término de una evolución. Dos académicos célebres: Heráclides del Ponto y Filipo de Opus. 175

b) *Jenócrates:* El fiel discípulo de Platón. Sobre la importancia concedida a las doctrinas matemáticas. Una moral de la ascesis. Polemón de Atenas. Crantor de Soles. Crates de Atenas. 176

II. *LA ACADEMIA NUEVA:* Una distinción un tanto artificiosa 177

Págs.

a) *Arcesilao de Pitana:* La influencia de las grandes escuelas. Algunos datos biográficos. El recurso a la dialéctica. Disputa de Arcesilao con Zenón de Citio a propósito de la verdad. Crítica severa de los estoicos. La suspensión de juicio. Lo «razonable», criterio para la acción. Escepticismo mitigado. Sucesores de Arcesilao. 177

b) *Carneades:* Su vida. Los tres puntos de su enseñanza. Contra el criterio de la «representación comprensiva». Inutilidad de la dialéctica. La sabiduría que consiste en no afirmar nada. Crítica de la teología estoica. Una defensa de la libertad humana. El arte de vivir con prudencia. Discípulos de Carneades 179

c) *Filón de Larisa:* Biografía. El problema de la certeza. El filósofo, comparado al médico. Una enseñan a esotérica. Antíoco de Ascalón. Fin de la Academia 182

BIBLIOGRAFIA 183

5. ARISTOTELES Y EL LICEO, por Pierre AUBENQUE.

Un platonismo disidente 184

I. *VIDA DE ARISTOTELES:* Sus estudios. La Academia. Su colaboración con Hermias. Preceptor en Pela. Fundación del Liceo. Aristóteles, sospechoso de macedonismo. El exilio voluntario. Su muerte. Su testamento 184

II. *LAS OBRAS:* La reconstitución de las obras perdidas. Temas platónicos. Algunos títulos. Las obras llamadas esotéricas. Las aventuras de los manuscritos. Consecuencias de la publicación tardía: reunión de textos diferentes; «dobletes»; el plan escolar de Andrónico. Una estructura «dialéctica». El estilo de Aristóteles. Lista de las obras que se conservan. Cómo reconstruir la evolución de su pensamiento: hipótesis contradictorias. Una filosofía pluralista 186

III. *ARISTOTELES Y EL PLATONISMO:* Crítica de la teoría de las Ideas; crítica del *matematicismo*. Un dualismo diferente al de Platón; transposición del mito de la caverna. Modo de ahorrarse la hipótesis de las Ideas. Aristóteles, acusado de ingratitud. Su actitud con respecto a los presocráticos. El platonismo considerado como ineficaz. Entronque con la tradición anterior 193

IV. *LOGICA Y METODO DE ARISTOTELES:* La división aristotélica del saber. Razón de la omisión de la lógica. La atención concedida al lenguaje. La *Retórica*. Tres géneros de discursos. Un manual de antropología práctica. El catálogo de lugares. Los *Tópicos:* una axiomática de la discusión; los diferentes grados de la predicación. El silogismo. Objeciones de dos tipos contra el valor lógico del

Págs.

silogismo. De lo particular a lo universal: la inducción. El ideal de una deduccion absoluta; el axioma. La indemostrabilidad del principio; «la lógica del pensamiento acabado» 198

V. *LA METAFISICA:* Una colección de textos. Dos definiciones de la sabiduría: ¿Ontología o teología? El nombre único pero equívoco de «metafísica». Una asimilación no desprovista de verosimilitud. Dualidad de problemáticas: trece aporías. El problema de la unidad del ser. Las categorías o géneros. Un principio único: la esencia. La noción de analogía. La región de lo divino. Estudio de los movimientos astrales. El Primer Motor o causa final. Una trascendencia que plantea la posibilidad de una teología. Dios, Pensamiento de sí mismo ... 207

VI. *LA FISICA:* Frontera imprecisa entre física y metafísica. El sistema de las cuatro causas. Aristóteles critica a sus predecesores. Una ciencia de los seres en movimiento: pluralidad de los sentidos del ser. Tres principios del movimiento. El ser natural, objeto de la física. La naturaleza y el arte. La forma, inseparable de la materia. Teoría de la causalidad; el azar. El movimiento definido en términos de acto y de potencia. El infinito. La escisión en la sustancia sensible. La noción de lugar. El rechazo de la hipótesis del vacío; la teoría de lo envolvente. Análisis del tiempo. Las cuatro especies de cambio. Por qué el movimiento debe tener un comienzo y un fin. Pruebas de la existencia de un Primer Motor. Describir la experiencia más que establecer tesis. Una filosofía general de la naturaleza. Obras complementarias: los tratados *Del Cielo, De la generación y de la corrupción;* caracterización del universo; estudio de los elementos 215

VII. *LA «PSICOLOGIA»:* Dos clases de almas. La *psyché* opuesta al *nous.* El alma, forma de un cuerpo natural cuya vida está en potencia; término supremo de una jerarquía de formas. La teoría organicista. Esquema ascendente: alma vegativa, sensitiva, intelectiva. Función intermediaria y mediadora del sentido común y de la imaginación. De la inmanencia a la trascendencia. El punto de partida de una tradición exegética 224

VIII. *LA ACCION MORAL:* Distinción entre la *praxis* y la *poiésis.* La *Etica a Nicómaco.* La acción moral comparada con la actividad técnica. El Bien Supremo. Crítica de la concepción platónica. Los tres caracteres del bien. Condiciones de la felicidad; realismo de Aristóteles. El acto propio de cada ser. Dos clases de excelencia. Definición de la virtud moral. El «consejo» del hombre prudente. El justo medio. Virtud y situación. Una serie de retratos. Justicia distributiva y justicia conmutativa. La equidad. La prudencia, habilidad de los virtuosos. Tres formas de amistad. ¿Debe tener amigos el sabio? Contra los que desprecian el placer. Felicidad y vida contemplativa. El ideal de una asimilación del hombre a lo divino. Un humanismo trágico 228

Págs.

IX. *LA POLITICA:* La ciencia de los fines más altos del hombre. Finalidad de una política concreta. Microsociología de las relaciones de mando: el amo y el esclavo. El gobierno de los hombres libres: monarquía y tiranía; democracia; oligarquía. Un ideal de autarquía. Metodología de la conservación. *Moral política* 236

X. *LA POETICA:* Una teoría sobre la producción de obras. La *mimesis*. Importancia de la acción en la tragedia. La poesía comparada con la historia. Las reglas técnicas; la peripecia. La *catarsis* 239

XI. *LA ESCUELA ARISTOTELICA:* Declive del Liceo. La obra de Teofrasto. Estratón de Lámpsaco. Otros peripatéticos. Amalgamas con el epicureísmo y con el estoicismo. Los grandes comentaristas 240

BIBLIOGRAFIA 242

6. LOS SOCRATICOS, por Jean BRUN.

Las obras perdidas. Tres escuelas contemporáneas. Un punto de partida común 245

I. *LOS MEGARICOS:* Rivalidad entre Megara y Atenas 245

a) *Euclides de Megara:* Uno de los más antiguos discípulos de Sócrates. Los erísticos. Rechazo del razonamiento por analogía. ¿Qué se puede decir del ser? El eleatismo subyacente 246

b) *Eubúlides de Mileto:* El maestro de Demóstenes y enemigo declarado de Aristóteles. Rechazo de la experiencia y del predicado. El juicio de identidad. Siete sofismas. Discípulos de Eubúlides 247

c) *Diodoro Crono:* Un hábil dialéctico. Crítica de los estoicos: la proposición condicional. Por qué el movimiento resulta inconcebible. Discusión sobre los posibles ser y *no-seres* 249

d) *Estilpón de Megara:* Un orador notable. Sus discípulos. Algunas anécdotas. Las profesiones de fe nominalistas. Papel de los filósofos megáricos 251

e) *La escuela de Elis y de Eretria:* Fedón y sus sucesores. Menedemo 252

II. *LOS CIRENAICOS:*

a) *Aristipo de Cirene:* Su vida. La influencia de Protágoras. Del subjetivismo al cinismo. Las sensaciones; un hedonismo apoyado en el instante. El ejemplo del dominio interior. Búsqueda de la disponibilidad permanente. Una forma de separación. Aristipo y Dionisio 253

b) *Los sucesores de Aristipo:* Aristipo el Joven y algunos otros. Pesimismo de Hegesias 257

Págs.

III. *LOS CINICOS:* De la ironía al sarcasmo. Un resentimiento agresivo y resignado 258

a) *Antístenes:* Su origen humilde. Sentido de la palabra «cínico». El *Hércules.* Contra las ideas y a favor del individuo. Moral de independencia. Tábanos escandalosos. Retrato del sabio. Apología del estado natural y crítica de la civilización 258

b) *Diógenes de Sínope:* Biografía. Algunos rasgos de su carácter. Franqueza y provocación. Hacer «lo contrario de todo el mundo» 261

c) *Otros filósofos cínicos:* Discípulos de Diógenes. Crates de Tebas: la sabiduría preferida a la fortuna. Crates e Hiparchia. Fin de la escuela cínica. Por encima de las reivindicaciones sociales 263

BIBLIOGRAFIA 264

7. PIRRON Y EL ESCEPTICISMO ANTIGUO, por Jean-Paul DUMONT.

Un sabio despegado de los bienes del mundo. De la «afasia» a la «ataraxia». Relatividad de la representación. La actitud silenciosa. Un retorno deliberado a la experiencia y a la vida. Pirrón y la tradición filosófica de Elis. El encuentro con Anaxarcos. Escepticismo de Protágoras. Teoría empirista de la percepción ajustada a una psicología individualista de la felicidad. Timón de Fliunte, satírico y físico. Eclipse de la escuela escéptica 267

BIBLIOGRAFIA 272

8. EL ESTOICISMO ANTIGUO, por Víctor GOLDSCHMIDT.

I. *PERMANENCIA DEL ESTOICISMO:* El movimiento estoico, desde la antigüedad hasta nuestros días. 273

II. *LA EPOCA HELENISTICA Y LA TRANSFORMACION DE LA FILOSOFIA:* La reacción individualista como defensa ante los acontecimientos políticos. La filosofía se vuelve hacia la ciencia. Dogmatismo y estoicismo: dos tendencias opuestas y complementarias. Unas doctrinas que se dirigen a un público amplio. Búsqueda de un arte de vivir. El retrato del sabio. La *apatheia.* La idea de sabiduría y la división de la filosofía. La propedéutica estoica: una preparación para la vida 274

III. *LA IDEA DE LA TECNICA:* Filosofía y sabiduría definidas como la práctica de una técnica cuyo fin está en ella misma. Las virtudes dialécticas. Continuidad entre lo más fácil y lo más difícil. Dependencia recíproca de las tres partes de la filosofía. La doctrina de Zenón; la moral, solidaria de la física y de la lógica 279

Págs.

IV. *LA IDEA DE LA TOTALIDAD ORGANICA:* La doctrina de la mezcla total. Dualidad de principios en la cosmología estoica. La alternancia de los períodos cósmicos. El nacimiento del mundo y la transformación de los elementos. Un dios incorruptible y no engendrado. Individualidad de los seres y del mundo: papel de los *pnéumata.* Los tres sentidos del término «mundo». Una conciliación entre monismo y pluralismo en los terrenos filosófico, religioso y moral. La teoría del Destino; la argumentación de Crisipo. Principio de causalidad y simpatía universal. Cómo el destino puede dejar intacta la libertad humana. Principio dialéctico y principio de causalidad. Actitud complaciente de los estoicos para con la religión popular. El arte adivinatoria justificada por la inducción. La lógica estoica. Acuerdo entre la voluntad humana y la decisión del destino 283

V. *LA IDEA DE PASO:* El razonamiento compuesto aplicado a la moral, a la lógica y a la física. Cómo efectúa el hombre el paso de la tendencia a la sabiduría. Sobre la representación comprensiva y la seguridad de juicio. Nociones y prenociones. La verdad y lo verdadero 290

VI. *LA IDEA DE RETORNO A LO CONCRETO:* El sentido estoico de lo real. Conciliación entre el formalismo en ética y una ética material de los valores. Moral aplicada. Actualización del sistema y retorno a lo concreto singular. La paradoja de la filosofía estoica; transformar el sentido de las cosas sin tocar su estructura 292

BIBLIOGRAFIA 295

9. EPICURO Y SU ESCUELA, por Graziano ARRIGHETTI.

Vida de Epicuro: *Lo* que nos queda de su obra 297

I. *GNOSEOLOGIA O «CANONICA»:* El conocimiento fundado en la sensación. Una teoría derivada de la física atomista. Cómo distinguir las sensaciones dignas de fe. Otros dos criterios de verdad: afectos y prólepsis. Relación entre las prólepsis y los nombres. Las tres fases del lenguaje. Posibilidades de error del juicio. Composición, función y actividad del alma. *Anima y animus.* El principio de libertad 298

II. *ETICA:* Placer y dolor del cuerpo y del alma. La búsqueda del equilibrio. De cómo el alma se puede separar de los dolores del cuerpo. Tres categorías de deseos. Las cuatro condiciones de la felicidad. Epicuro y el sentimiento religioso. Existencia y naturaleza de los dioses. Un ideal a alcanzar 303

III. *FISICA:* Los cuerpos y el vacío. Agregados y cuerpos primeros. Los átomos; el *clinamen.* Movimiento de los cuerpos agregados. Las diferencias de ve-

Págs.

locidad. Cualidades de los átomos y de los cuerpos; caracteres y accidentes. El tiempo, un accidente de accidentes 307

IV. *LA ESCUELA:* Estabilidad de la doctrina. El Jardín y los centros en el extranjero. Metrodoro. Polieno. Hermarco de Mitilene. Idomeneo. Colotes. Polístrato. Otros epicúreos. Filónides de Laodicea. El epicureísmo en Nápoles; Filodemo. Diógenes de Enoanda 310

BIBLIOGRAFIA 313

HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

AKAMATSU, P.: *Meiji-1868. Revolución y contrarrevolución en Japón.*

APTHEKER, H.: *Las revueltas de los esclavos negros americanos.*

CHESNEAUX, J.: *Movimientos campesinos en China (1840-1949).*

DURÁN, J. A.: *Agrarismo y movilización campesina en el país gallego (1875-1912).*

ELLIOTT, J. H.: *La rebelión de los catalanes. Un estudio sobre la decadencia de España (1598-1640).*

HILTON, R.: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381.*

HILL, CH.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII.*

HOBSBAWM, E., y RUDÉ, G.: *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing.*

* LE GOFF, J.: *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII).*

MACEK, J.: *La revolución husita.*

MOLLAT, M., y WOLFF, P.: *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV.*

MOUSNIER, R.: *Furores campesinos. Los campesinos en las revueltas de los siglos XVII y XVIII.*

PALOP RAMOS, J. M.: *Hambre y lucha antifeudal. Las crisis de subsistencias en Valencia (siglo XVIII).*

PASTOR, R.: *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII.*

PÉREZ, J.: *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521).*

PORSHNEV, B.: *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII.*

RUDÉ, G.: *La multitud en la historia.*

SARASA SÁNCHEZ, E.: *Sociedad y conflictos sociales en Aragón. Siglos XIII-XIV.*

SIGMANN, J.: *1848. Las revoluciones románticas y democráticas de Europa.*

TUÑÓN DE LARA, M.: *Luchas obreras y campesinas en la Andalucía del siglo XX. Jaén, 1917-1920; Sevilla, 1930-1932.*

VALDEÓN BARUQUE, J.: *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV.*

WORSLEY, P.: *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia.*

* Volúmenes en preparación.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA SIGLO XXI

1. El pensamiento prefilosófico y oriental.
2. La filosofía griega.
3. Del mundo romano al Islam medieval.
4. La filosofía medieval en Occidente.
5. La filosofía en el Renacimiento.
6. Racionalismo. Empirismo. Ilustración.
7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel.
8. La filosofía en el siglo XIX.
9. Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX.
10. La filosofía en el siglo XX.
11. La filosofía en Oriente (la filosofía islámica, India y China hasta nuestros días).

Los presocráticos
Sócrates
Platón
La Academia
Aristóteles y el Liceo
Los socráticos
Pirrón y el escepticismo antiguo
El estoicismo antiguo
Epicuro y su escuela

Historia de la Filosofía

Siglo XXI

cubierta:
Teseo venciendo
a Antíope (detalle)